SIMONE DE BEAUVOIR

Para una moral de la ambigüedad

EDITORIAL SCHAPIRE

SIMONE DE BEAUVOIR

PARA UNA MORAL DE LA AMBIGÜEDAD

Traducción de
F. J. SOLERO

EDITORIAL SCHAPIRE S.R.L.
RIVADAVIA 1255 BUENOS AIRES

Título del original en francés:
Pour une morale de l'ambiguïté

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Copyright by Editorial Schapire S.R.L., 1956, Buenos Aires
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINE

a Bianca

"La vida no es por sí misma ni buena ni mala. Es, de acuerdo con vuestra conducta, el lugar del bien y del mal."

MONTAIGNE

I

"El continuo quehacer de nuestra vida es levantar el edificio de la muerte", dice Montaigne. Cita a los poetas latinos: *Prima, quae vitam dedit, hora carpsit*[1]. Y también: *Nascentes morimur*[2]. Esta trágica ambivalencia que únicamente el animal y la planta padecen, el hombre la conoce, la piensa. Por aquí, una nueva paradoja se introduce en su destino. "Animal razonable", "caña pensante", se evade de su condición natural sin, no obstante ello, liberarse; este mundo del cual es conciencia, se integra con él; se afirma como interioridad pura, contra la cual se vuelve impotente toda fuerza exterior, y se siente a sí mismo como una cosa aplastada por la oscura gravidez de las otras cosas. A cada instante puede asir la verdad intemporal de su existencia, pero entre el pasado que ya no existe y el porvenir que no es todavía, ese instante en el cual vive no significa nada. Este privilegio que tan sólo a él le pertenece, esto es, de ser un sujeto soberano y único en medio de un universo de objetos, lo comparte con todos sus semejantes; objeto, a su vez, para los otros, en la colectividad de la cual depende no es más que un individuo.

Desde el momento en que hay hombres que, de

[1] La hora misma en que nacimos disminuye la duración de nuestra vida.

[2] Nacer es empezar a morir.

consuno, viven, todos han experimentado esta trágica ambigüedad de su condición; pero desde el instante en que hay filósofos que, al mismo tiempo, piensan, la mayoría ha procurado encubrirla. Se han visto forzados a reducir el espíritu a la materia, o de reabsorber la materia en el espíritu, o de confundir a ambos en el seno de una substancia única; aquellos que han aceptado el dualismo han establecido entre el cuerpo y el alma una jerarquía que permite considerar como susceptible de ser omitida la parte de sí misma que no puede ser rescatada. Han negado la muerte, ya sea integrándola en la vida, ya sea prometiendo al hombre la inmortalidad; o, de otra manera, han negado la vida, considerándola como un velo de ilusión bajo el cual se esconde la verdad del Nirvana. Y la moral que proponían a sus discípulos perseguía siempre la misma meta: tratábase de suprimir la ambigüedad, convirtiéndola en pura interioridad o en pura exterioridad, evadiéndola del mundo sensible o devorándola, transfiriéndola a la eternidad o encerrándola en el instante puro. Más ingeniosamente, Hegel ha pretendido no rehusar ninguno de los aspectos de la condición del hombre, conciliándolos; según su sistema, el instante se conserva en el desarrollo del tiempo, la Naturaleza se afirma frente al Espíritu, que la niega afirmándola, el individuo se reencuentra en la colectividad, en el seno de la cual se pierde, y la muerte de cada hombre se realiza anulándose en la Vida de la Humanidad. Así se puede descansar en medio de un maravilloso optimismo en el cual las guerras sangrientas no hacen más que expresar la fecunda inquietud del Espíritu.

Existen aún al presente doctrinas que prefieren dejar en la sombra ciertos aspectos incómodos de una situación harto compleja. Pero es inútil que se

nos mienta: la cobardía no satisface. Esas metafísicas razonables, esas éticas consoladoras con las cuales se pretende engañarnos no hacen más que acentuar el desorden que padecemos. En la actualidad, los hombres experimentan más vivamente que nunca la paradoja de su situación. Se reconocen en el fin supremo al cual debe subordinarse toda acción, pero las exigencias de ésta los obliga a tratarse los unos a los otros como instrumentos o como obstáculos. Cual medios, tanto más aumenta su poder sobre el mundo, más se encuentran oprimidos por fuerzas incontrolables: amos de la bomba atómica, ésta ha sido creada tan sólo para destruirlos; cada uno de ellos tiene sobre sus labios el gusto incomparable de su propia vida, y, sin embargo, cada uno se siente más insignificante que un insecto en el seno de la inmensa colectividad cuyos límites se confunden con los de la tierra misma; en ninguna época, tal vez, han manifestado su grandeza con más brillo, en ninguna época, tampoco, esa grandeza ha sido escarnecida tan atrozmente. A cada instante, en toda ocasión, a pesar de tantos sueños obstinados, la verdad ha resplandecido: la verdad de la vida y de la muerte, de mi soledad y de mi relación con el mundo, de mi libertad y de mi servidumbre, de la insignificancia y de la soberana importancia de cada hombre y de todos los hombres. Stalingrado y Buchenwald existieron, y ninguno de ellos suprime al otro. Y ya que rehusamos el soslayamiento, procuremos mirar la verdad cara a cara. Procuremos asumir nuestra ambigüedad fundamental. Es en el conocimiento de las condiciones auténticas de nuestra vida donde debemos poner la fuerza de vivir y las razones de la acción.

El existencialismo se ha definido desde el principio como una filosofía de la ambigüedad; afir-

mando el carácter irreductible de la ambigüedad es como Kierkegaard se ha opuesto a Hegel; y en nuestros días, en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad que sólo se realiza como presencia en el mundo, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediamente por el otro. Mas también se pretende que el existencialismo es una filosofía del absurdo y de la desesperación; que la misma encierra al hombre en una angustia estéril, en una subjetividad vacía; que ella es incapaz de proveer al hombre de ningún principio de elección: sea como fuere, la partida está perdida. ¿No declara Sartre, en efecto, que el hombre es "una pasión inútil", que procura en vano efectuar la síntesis del para-sí y del en-sí, con el objeto de hacerse Dios? Es cierto. Pero también es cierto que todas las morales optimistas han comenzado por subrayar la parte de fracaso que implica la condición humana; sin fracaso, no hay moral; para un ser que se hallase de golpe en exacta coincidencia consigo mismo y en plenitud perfecta, la noción de deber-ser no tendría sentido alguno. A un Dios no se le propone una moral; es imposible proponérsela al hombre si se define a éste como naturaleza, como lo dado. Las morales denominadas psicológicas o empíricas sólo logran constituirse introduciendo subrepticiamente alguna falla en el seno del hombre-cosa, al que en primera instancia definieran. En la última parte de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos dice que la conciencia moral sólo puede subsistir en la medida en que hay desacuerdo entre la naturaleza y la moralidad; desaparecería si la ley de la moral se transformase en ley de la naturaleza. De tal modo que por un "desplazamiento" paradójico,

si la acción moral es el objetivo absoluto, el objetivo absoluto consiste también en que la acción moral no se halle presente. Es decir, que sólo hay posibilidad de deber-ser para un ser que, según la definición existencialista, se pone en cuestión en su ser, un ser que se encuentra a distancia de sí mismo y que tiene por ser a su ser.

Sea, se dirá. Pero todavía es preciso que el fracaso sea superado; y la ontología existencialista no permite esta esperanza: la pasión del hombre es inútil. Para él no hay ningún medio de convertirse en ese ser que no es. Esto es verdadero. Y también es verdad que en *L'Être et le Néant*, Sartre ha insistido, sobre todo, en el aspecto fallido de la aventura humana; solamente en las últimas páginas brinda las perspectivas de una moral. No obstante ello, si se medita en sus descripciones de la existencia, se advierte que están lejos de condenar al hombre sin recursos.

El fracaso descrito en *L'Être et le Néant* es definitivo, pero es también ambiguo. El hombre, nos dice Sartre, es "un ser que *se hace* carencia de ser, *a fin de que tenga* ser". Es decir, en primer término, que su pasión no le es infligida desde afuera; al contrario, él la elige, ella es su ser mismo y como tal no implica la idea de infelicidad. Si esta elección es calificada de inútil, ello significa que no existe ante la pasión del hombre, fuera de ella, ningún valor absoluto con relación al cual se podría definir lo inútil y lo útil; en el nivel descriptivo donde se sitúa *L'Être et le Néant*, la palabra útil aún carece de significado: no se la puede definir más que en el mundo humano, constituído por los proyectos del hombre y por los fines que él mismo establece. En el desamparo original de donde el hombre surge, nada no es útil, nada no es inútil. Es preciso, pues,

comprender que la pasión consentida por el hombre no encuentra ninguna justificación exterior; ningún llamado procedente de afuera, ninguna necesidad objetiva permite calificarla de útil; ella no *tiene* ninguna razón para quererse. Mas esto no quiere decir que no pueda justificarse, *darse* las razones de ser que ella no *tiene*. Y así, Sartre nos expresa que el hombre se hace carencia de ser *a fin* de que tenga ser; el término "a fin de que" indica claramente una intencionalidad; no en vano el hombre nihiliza al ser: gracias a él el ser se devela y quiere ese develamiento. Hay un tipo original de relación íntima con el ser que no es, precisamente, querer ser, sino más bien: querer develar al ser. Ahora bien, aquí no hay fracaso, sino por el contrario, triunfo. En efecto, ese fin que el hombre se propone cuando se torna carencia de ser, se realiza a través de *sí mismo*. Por su desgajamiento del mundo, el hombre se vuelve presente en el mundo, y el mundo se torna presente. Yo quisiera ser el paisaje que contemplo, desearía que este cielo, esta agua serena se pensasen en mí, que este "en mí" sea el yo que experimentan en carne y hueso, mientras permanezco a la distancia; pero también por esta distancia es que el cielo y el agua existen frente a mí; mi contemplación no es un desgarramiento porque a la vez es una alegría. No puedo apropiarme del campo de nieve por el cual me deslizo: permanece extraño, interdicto; pero me complazco en ese esfuerzo que hago en pro de una posesión imposible, lo percibo como un triunfo, no como una derrota. Es decir, que en su vana tentativa por *ser* Dios, el hombre se hace *existir* como hombre, se satisface con esta existencia, coincide exactamente consigo mismo. No le está permitido existir sin ternura hacia ese ser que no será nunca; pero le es posible querer esa

tensión con el fracaso que la misma implica. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esta carencia que es, precisamente, la existencia. En términos hegelianos podría expresarse que hay aquí una negación por la cual lo positivo es restablecido: el hombre se hace carencia, pero puede negar la carencia como carencia y afirmarse como existencia positiva. Por tanto, asume el fracaso. Y la acción, condenada en tanto que esfuerzo por ser, reencuentra su validez en tanto que manifestación de la existencia. No obstante, más bien que de una realización progresiva hegeliana, se trata aquí de una conversión; pues en Hegel los términos progresivos sólo se conservan en calidad de momentos abstractos, mientras que nosotros consideramos que la existencia es todavía negatividad en la afirmación de sí misma; y, a su vez, aparece como el término de una síntesis ulterior: el fracaso no ha sido traspasado, sino asumido; la existencia se afirma como un absoluto que debe buscar en sí mismo su justificación y no suprimirse. Para alcanzar su verdad, el hombre no debe procurar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario, aceptar realizarla: sólo vuelve a encontrarse en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo. Esta conversión se distingue profundamente de la conversión estoica en que ella no pretende oponer al universo sensible una libertad formal sin contenido; existir auténticamente no es negar el movimiento espontáneo de mi trascendencia, sino únicamente rehusar el no perderme en él. La conversión existencialista debe ser más bien reconciliada con la reducción husserliana: que el hombre "pone entre paréntesis" su voluntad de ser. He aquí reducida a la conciencia a su condición verdadera. Y así como la reducción fenomenológica evita los errores del dogmatismo al poner en sus-

pensio toda afirmación referente al modo de realidad del mundo exterior, del cual, empero, no pone en duda la presencia de la carne y de los huesos, la conversión existencialista no suprime, igualmente, mis instintos, mis deseos, mis proyectos, mis pasiones: impide solamente toda posibilidad de fracaso al rehusar como absolutos los fines en los cuales se vuelca mi trascendencia, considerándolos en su relación con la libertad que los proyecta.

La primera implicación de tal actitud es que el hombre auténtico no consentirá en reconocer ningún absoluto extraño; cuando un hombre proyecta en un cielo ideal esa síntesis imposible del para-sí y del en-sí que se denomina Dios, anhela en verdad que la mirada de ese ser existente cambie su existencia en ser; mas si acepta no ser a fin de existir auténticamente, abandonará el sueño de una objetividad inhumana; comprenderá que, para él, no se trata de tener razón a los ojos de Dios, sino de tener razón ante sus propios ojos. Renunciando a buscar fuera de sí mismo la garantía de su existencia, rehusará también creer en los valores incondicionados que se erigen como cosas a través de su libertad; el valor, ese es el ser frustrado del cual la libertad *se hace* carencia; y porque ésta se hace carencia el valor aparece; es el deseo que crea lo deseable y el proyecto que sitúa al fin. Es la existencia humana la que hace surgir en el mundo los valores según los cuales podrá juzgar las empresas en las que se comprometerá; mas primero se sitúa más allá de todo pesimismo así como de todo optimismo, porque el hecho de su brote original es pura contingencia; para la existencia vale tanto la razón de existir como la razón de no existir. El hecho de la existencia no puede estimarse, pues es el hecho a partir del cual todo principio de estimación se defi-

ne; no puede compararse con nada, pues fuera de él no hay nada susceptible de servir como término de comparación. Esta repulsa de toda justificación extrínseca confirma también esa negativa de un pesimismo original que asentamos al principio: puesto que desde afuera es injustificable, ello no significa tanto condenar la existencia como declararla, desde afuera, injustificada. Y, en verdad, fuera de la existencia, no hay nadie. El hombre existe. No se trata, para él, de interrogarse si su presencia es útil, si la vida vale la pena de ser vivida: para la existencia, éstas son preguntas carentes de sentido. Se trata de saber si él quiere vivir y en qué condiciones.

Pero si por sí mismo el hombre es libre de definir las condiciones de una vida válida a sus propios ojos, ¿no puede elegir no importa qué y obrar no importa cómo? Dostoievsky afirma: "Si Dios no existe, todo está permitido." Los actuales creyentes rechazan esta fórmula. Restablecer al hombre en el corazón de su destino, es repudiar —pretenden ellos— toda moral. Empero, la ausencia de Dios no autoriza precisamente toda licencia; al contrario, porque el hombre se halla desamparado sobre la tierra es que sus actos son compromisos definitivos, absolutos; lleva en sí mismo la responsabilidad de un mundo que no es la obra de una potencia extraña, sino propia, y en la cual se inscriben tanto sus derrotas como sus victorias. Un Dios puede perdonar, olvidar, compensar; pero si Dios no existe, las faltas del hombre son inexpiables. Si de todas maneras se pretende que esta apuesta terrena carece de importancia, es porque se invoca, justamente, esa objetividad humana que hemos empezado por negar. En principio, no se puede expresar que nuestro destino terrestre *tiene* o *no* tiene importancia, puesto que depende de nosotros el dársela. Al hombre es a quien

corresponde que sea importante ser un hombre, y sólo él puede experimentar su éxito o su fracaso. Y si aun se dice que nada lo obliga a intentar justificar así su ser, es que se procede entonces con mala fe respecto de la noción de libertad; el creyente es también libre para pecar; la ley divina sólo se le impone en el instante en que ha decidido salvar su alma; aunque en la actualidad se habla muy poco de ello, en la religión cristiana hay también condenados. Así, sobre la faz terrestre, una vida que no se hunde en sí misma, será pura contingencia. Mas le está permitido el querer darse un significado y una verdad; y en su propio corazón reencuentra, entonces, exigencias rigurosas.

Sin embargo, aun entre los partidarios de una moral laica, se encuentran muchos que reprochan al existencialismo no proponer al acto moral ningún contenido objetivo; esta filosofía –se dice– es, por tanto, un subjetivismo, hasta un solipsismo; y, una vez encerrado en sí mismo, ¿cómo podría salir de él el hombre? Pero esta es, igualmente, una prueba de mala fe; se sabe que el hecho de ser un sujeto es un hecho universal y que el *Cogito* cartesiano expresa a la vez la experiencia más singular y la verdad más objetiva. Al afirmar que la fuente de todos los valores reside en la libertad del hombre, el existencialismo no hace más que retomar la tradición de Kant, Fichte y Hegel, que, según la frase del propio Hegel, "ha tomado por punto de partida el principio según el cual la esencia del derecho y del deber y la esencia del sujeto pensante y actuante son absolutamente idénticos". Lo que define a todo humanismo es que el mundo moral no es un mundo dado, extraño al hombre, y al cual éste debería esforzarse en ingresar desde lo externo. Es el mundo querido por el hombre en tanto su voluntad expresa su realidad auténtica.

Sea, dirán algunos. Pero Kant escapa al solipsismo, porque para él la realidad auténtica es la persona humana en tanto ella trasciende su encarnación empírica y en tanto ella elige ser universal. Y, sin duda, Hegel afirma que "el derecho de los individuos a su particularidad está igualmente contenido en la sustancialidad moral, puesto que la particularidad es la modalidad extrema, fenomenal, en la cual la realidad moral existe". (*Filosofía del Derecho*, § 154.) Pero la particularidad no aparece más que como un momento de la totalidad por medio de la cual se sobrepasa a sí misma. En cambio, para el existencialismo, la fuente de los valores no es el hombre impersonal, universal, sino la pluralidad de los hombres concretos, singulares, proyectándose hacia sus propios fines a partir de situaciones cuya particularidad es tan radical, tan irreductible como la misma subjetividad. Originariamente separadas, ¿cómo podrían los hombres unirlas?

Y, en efecto, arribamos a la verdadera situación del problema. Pero situarlo, no significa demostrar que no sabría ser resuelto. Al contrario, aquí es preciso evocar la noción del "desplazamiento" hegeliano: no hay moral más que cuando hay un problema a resolver. Y se puede decir, trastrocando la argumentación precedente, que las morales que han aportado soluciones ignorando el hecho de la separación que existe entre los hombres no son válidas, puesto que, justamente, esa separación es. Una moral de la ambigüedad será una moral que rehusará negar a priori que los existentes separados pueden al mismo tiempo estar ligados entre ellos, que sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos.

Antes de emprender la búsqueda de una solución, es interesante observar que la noción de situación y el reconocimiento de las separaciones que la misma

implica no son aspectos propios tan sólo del existencialismo. Los encontramos también en el marxismo, que, desde cierto punto de vista, podría considerarse como una apoteosis de la subjetividad. Como todo humanismo radical, el marxismo condena la idea de una objetividad inhumana y se sitúa en la tradición de Kant y Hegel. A diferencia de los viejos socialismos utópicos, que confrontan el orden terrestre con los arquetipos de Justicia, de Orden y de Bien, Marx no considera que ciertas situaciones humanas sean en sí preferibles a otras: son las necesidades de un pueblo, las revoluciones de una clase las que definen los objetivos y los fines; es del seno de una situación negada, a la luz de esta repulsa, que un estado nuevo aparece como deseable: sólo decide la voluntad de los hombres; y es a partir de cierto arraigamiento singular en el mundo histórico y económico que esa voluntad se lanza hacia el porvenir, escogiendo entonces una perspectiva donde palabras como meta, progreso, eficacia, triunfo, fracaso, acción, adversarios, instrumentos, obstáculos, etc., poseen un sentido; entonces, ciertas acciones pueden ser contempladas como buenas y otras como malas. Para que surja el universo de los valores revolucionarios, es necesario que un movimiento subjetivo los cree en la revolución y en la esperanza. Y este movimiento aparece a los ojos de los marxistas en forma tan esencial que si un intelectual, si un burgués pretenden querer igualmente la revolución, se burlan de ellos; discurren que el intelectual burgués puede adherir solamente desde afuera, por un reconocimiento abstracto de esos valores que él no ha elaborado; sea como fuere, su situación impide que los fines perseguidos por los proletarios sean absolutamente sus fines, ya que no es el impulso íntimo de su vida el que los ha engendrado.

Solamente en el marxismo, si es verdad que el objetivo, el sentido de la acción son definidos por voluntades humanas, estas voluntades no aparecen como libres: son el reflejo de condiciones objetivas por las cuales se define la situación de la clase, del pueblo considerado; en el momento presente del desarrollo del capitalismo, el proletariado no puede no querer su supresión como clase; la subjetividad se reabsorbe en la objetividad del mundo dado; revolución, necesidad, esperanza, repulsa y deseo no son más que las resultantes de las fuerzas exteriores; la psicología de la conducta se esfuerza en rendir cuenta de esta alquimia.

Se sabe que este es el punto esencial en el cual la ontología existencialista se opone al materialismo dialéctico: pensamos que el sentido de la situación no se impone a la conciencia de un sujeto pasivo, que sólo emerge por medio del develamiento que opera en su proyecto un sujeto libre. Nos parece evidente que para adherir al marxismo, para entrar en un partido, y en éste más bien que en aquél, para permanecer ligado al mismo de una manera viviente, le es necesario al marxista una decisión cuya fuente no se encuentra en él; y esta autonomía no es el privilegio (o la tara) del intelectual, del burgués: el proletariado, como clase, considerado en su conjunto, puede adquirir conciencia de su situación de más de una manera; puede querer la revolución a través de un partido o de otro, puede dejarse engañar, como le ha sucedido al proletariado alemán, o adormecerse en la comodidad aburrida que le concede el capitalismo, como ocurre con el proletariado norteamericano. Se dirá en todos los casos que traiciona: mas aún es preciso que sea libre para traicionar. O, si se pretende distinguir el verdadero proletariado de un proletariado traidor, ex-

traviado, inconsciente o mistificado, entonces ya no es más un proletariado de carne y hueso, sino la mera Idea del proletariado: una de esas Ideas de las que se burlaba Marx.

Asimismo, prácticamente, el marxismo no niega *siempre* la libertad; aun la noción de acción perdería todo sentido si la historia fuese un desarrollo mecánico donde el hombre sólo apareciera como un conductor pasivo de fuerzas extrañas; practicando, así como también predicando la acción, el revolucionario marxista se afirma cual agente verdadero, se sitúa en calidad de hombre libre. Y es curioso advertir que la mayoría de los marxistas actuales —a diferencia del mismo Marx— no experimentan repugnancia alguna por la insipidez edificante de los discursos moralizadores. No se limitan a vituperar a sus adversarios en nombre del realismo histórico: cuando los acusan de cobardía, de falsedad, de egoísmo, de venalidad, entienden condenarlos en nombre de un moralismo superior a la historia. Igualmente, en los elogios que se prodigan los unos a los otros, exaltan las virtudes eternas: coraje, abnegación, lucidez, integridad. Podrá formularse que todos esos términos son empleados teniendo como meta la propaganda, que sólo se trata de un lenguaje útil; pero hay que admitir que ese lenguaje es entendido, que despierta un eco en el corazón de aquéllos a quienes se dirige; ahora bien, ni el desprecio, ni la estimación tendrían significado alguno si se contemplase los actos de un hombre como una pura resultante mecánica; para indignarse, para admirar, es necesario que los hombres tengan conciencia de la libertad de los otros y de su propia libertad. Ocurre, pues, en cada hombre y en la táctica colectiva el fenómeno de una apariencia de libertad. Pero, entonces, un humanismo coherente, ¿qué revelación

puede pretender oponer al testimonio que el hombre lleva consigo mismo? Como además los marxistas se encuentran a menudo obligados a ratificar esa creencia del hombre en su libertad, procuran de todas maneras conciliar a ésta con el determinismo.

Sin embargo, aunque esta concesión les es arrancada por la práctica misma de la acción, es en nombre de la acción que pretenden condenar una filosofía de la libertad; declaran con autoridad que la existencia de la libertad tornaría imposible toda empresa de conjunto; según ellos, si el individuo no se viese constreñido por el mundo exterior a querer esto en lugar de aquello, nada podría defenderlo contra sus caprichos. En otro idioma, se halla aquí el reproche formulado por el creyente respetuoso de los imperativos sobrenaturales. Tanto a los ojos del marxista como del cristiano, obrar libremente es renunciar a justificar sus actos. Se encuentra aquí un curioso retorno del "tú debes, por tanto tú puedes" kantiano; en nombre de la moralidad, Kant postulaba la libertad; el marxista declara lo contrario: "Tú debes, por tanto tú no puedes"; la acción de un hombre no le parece válida más que cuando este hombre no ha contribuido a constituirla por un movimiento interior; admitir la posibilidad ontológica de una elección, ya es traicionar la Causa. ¿Es decir que la actitud revolucionaria renuncia a ser de alguna manera una actitud moral? Ello sería lógico. Consideramos, con Hegel, que solamente cuando en principio no se ha realizado la elección, ésta puede constituirse como elección moral. Mas aun aquí el pensamiento marxista vacila; se mofa de las morales idealistas que no gravitan sobre el mundo; pero sus burlas significan que no tendría que poseerse una moral fuera de la acción, no que la acción se revela al nivel de un simple proceso natu-

ral; es bien evidente que la empresa revolucionaria pretende tener un significado humano. La frase de Lenin: "Llamo acción moral toda acción útil al partido e inmoral toda acción que le es nociva", presenta doble filo: por una parte niega los valores prescriptos, mas también ve en la operación política una manifestación total del hombre, en tanto que deber ser significa al mismo tiempo ser; Lenin rehusa tratar a la moral abstractamente porque entiende que la realiza efectivamente. Y por encima de las palabras, los escritos y los actos de los marxistas, una idea moral se halla siempre presente. Luego, es contradictorio rechazar con horror el momento de la elección, que es precisamente el instante del pasaje del espíritu a la naturaleza, el instante de la realización concreta del hombre y de la moralidad.

Sea como fuere, creemos en la libertad. ¿Es cierto que esta creencia nos conduce a la desesperación? ¿Sería preciso admitir esta curiosa paradoja: que a partir del momento en que el hombre se reconoce como libre, está eximido de querer nada?

Nos parece, por el contrario, que retornando hacia esa libertad, descubriremos un principio de acción cuyo alcance será universal. Lo propio de toda moral es considerar la vida humana como una parte que se puede ganar o perder, y de instruir al hombre respecto del modo de ganarla. Ahora bien, hemos visto que el designio original del hombre es ambiguo: quiere ser, y en la medida en que coincide con esta voluntad, naufraga; todos los proyectos a través de los cuales se actualiza ese querer ser son condenados, y los fines circunscriptos por esos proyectos permanecen como espejismos. La trascendencia humana se hunde en vano en esas tentativas inútiles. Mas el hombre se quiere también como descubrimiento de ser, y si coincide con esa voluntad,

gana, pues por su presencia en el mundo, el mundo se torna presente. Pero el descubrimiento implica una tensión perpetua para mantener al ser a distancia, para arrancarlo del mundo y afirmarlo como libertad; querer el descubrimiento del mundo, quererse libre, es un solo e idéntico movimiento. La libertad es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores; es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y absolutamente la libertad por sí misma: al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente. No es un valor constituído que se propondría desde afuera a mi adhesión abstracta, sino que aparece (no sobre el plano de la facticidad, sino sobre el plano moral) como causa de sí: es solicitada necesariamente por los valores que sitúa por sí misma y a través de los cuales se sitúa; no puede fundar una repulsa de sí misma, pues al negarse, negaría la posibilidad de todo fundamento. Quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión.

Parecería que se volviese contra nosotros la noción del "desplazamiento" hegeliano, sobre el cual nos apoyamos en todo momento. No hay moral más que cuando la acción moral no está presente. Ahora bien, Sartre declara que todo hombre es libre; que no hay ningún medio que le impida ser; cuando quiere escapar de su destino, es aún libremente que él huye. ¿Esta presencia, por así decir natural, no contradice la noción de libertad moral? ¿Qué sentido pueden guardar las palabras: *quererse* libre, puesto que primero *somos* libres? Es contradictorio situar la libertad como una conquista si primero es algo dado.

Esta objeción sólo tendría perspectiva si la libertad fuese una cosa o una cualidad vinculada naturalmente a una cosa; en efecto: o bien se la poseería, o bien no se la poseería; pero, en verdad, se confunde con el movimiento mismo de esa realidad ambigua que se denomina la existencia y que únicamente es haciéndose ser. Quererse libre es efectuar el tránsito de la naturaleza a la moralidad, fundado en el anhelo original de nuestra existencia de una libertad auténtica.

Todo hombre es originariamente libre en el sentido en que se vuelca de modo espontáneo en el mundo; mas esta espontaneidad, si la consideramos en su facticidad, no se nos aparece más que como pura contingencia, un anhelo tan estúpido como el clinamen del átomo epicúreo, que se desplazaba en cualquier momento y en cualquier dirección; por cierto que el átomo podía arribar a alguna parte, pero su movimiento no se justificaba por ese límite que no había elegido; permanecía en el campo de lo absurdo. De igual modo, la espontaneidad humana se proyecta siempre sobre alguna cosa; aun en los actos fallidos y en las crisis de nervios, el psicoanálisis descubre un significado; pero para que este significado justifique la trascendencia que lo devela, es necesario que él mismo sea fundado: no lo será si no elijo el fundarlo por mí mismo. Ahora bien, puedo eludir esta elección; hemos dicho que sería contradictorio quererse no libre en forma deliberada; pero se puede desear el no quererse libre: en la pereza, en el atolondramiento, en el capricho, en la cobardía y en la impaciencia se debate el significado del proyecto en el momento mismo en que se le define; por consiguiente, la espontaneidad del sujeto es sólo una vana palpitación viviente, su movimiento en dirección al objeto una fuga, y él mismo una ausen-

cia. Para convertir esta ausencia en presencia, mi fuga en voluntad, es preciso que yo asuma mi proyecto positivamente; no se trata de replegarse sobre el movimiento interior y por otra parte abstracto de una espontaneidad dada, sino de adherir al movimiento concreto y singular por el cual esa espontaneidad se define al volcarse sobre un fin; es a través de este fin que ella admite que mi espontaneidad se confirma al ponerse a reflexionar sobre sí misma. Por tanto, por medio de un solo movimiento, mi voluntad, al fundar el contenido del acto, se legitima para aquél. Realizo como libertad mi evasión hacia el otro cuando, asentando la presencia del objeto, me pongo por la misma frente a él como presencia. Mas esta justificación exige una tensión constante: nunca está realizada, es forzoso que *se* realice sin dilación alguna; mi proyecto jamás se ha fundado, se funda. Para evitar la angustia de esta elección permanente, puede intentarse huir a través del objeto mismo, de hundir en él su propia presencia; en la servidumbre de lo verdadero, la espontaneidad original esfuérzase en la renuncia; se esfuerza en vano y, a pesar de ello, fracasa al realizarse como libertad moral.

De esta libertad, hemos descrito solamente su aspecto subjetivo y formal. Pero debemos preguntarnos también si es merced a no importa qué contenido que uno puede quererse libre. En principio, es necesario advertir que esa voluntad se desarrolla a través del tiempo; es a lo largo del tiempo que el fin es entrevisto y la libertad se confirma. Esto supone que se realiza como unidad a través de la partición del tiempo. Tan sólo se escapa de la teoría absurda del clinamen huyendo de la idea absurda del instante puro; una existencia no podría fundarse si no se hundiera instante tras instante en la nada; por

ello, el niño es incapaz de formularse ningún interrogante moral, pues no puede reconocerse en el pasado ni preverse en el porvenir; tan sólo cuando los momentos de su vida comienzan a organizarse como conducta puede decidir y escoger. Concretamente, es a través de la paciencia, del coraje y de la fidelidad que se confirma el valor del fin elegido, y cuando, recíprocamente, se manifiesta la autenticidad de la elección. Si dejo detrás de mí un acto que he llevado a cabo, al rodar el mismo en el pasado deviene cosa, no siendo más que un hecho estúpido y opaco; para impedir esta metamorfosis, es necesario que lo retome y lo justifique en la unidad del proyecto en el cual me hallo comprometido; fundar el movimiento de mi trascendencia exige que nunca lo deje caer sobre él mismo, que lo prolongue indefinidamente. Así, hoy no podría querer auténticamente un fin sin quererlo a través de mi existencia entera, como futuro de este momento presente, como pasado sobrepasado de los días por venir: querer significa comprometerse a perseverar en mi voluntad. Ello no quiere decir que no debo aceptar ningún fin limitado; puedo desear absolutamente y para siempre una revelación de un instante; esto significa que el valor de ese fin provisorio será confirmado indefinidamente. Pero esa confirmación viviente no podría ser contemplativa y verbal solamente: es en acto como ella se opera; es preciso que el objetivo hacia el cual me dirijo sobrepasándome, se me aparezca como punto de partida de un nuevo sobrepasamiento. De este modo se desenvuelve felizmente, sin coagularse jamás en facticidad injustificada, una libertad creadora. El creador se apoya en las creaciones anteriores para crear la posibilidad de creaciones nuevas; su proyecto actual abraza el pasado y hace de la libertad

por venir una confianza nunca desmentida. A cada instante, él devela el ser con el objeto de obtener un develamiento ulterior; a cada instante, a través de toda la creación, su libertad se confirma.

Empero, el hombre no crea el mundo; sólo consigue develarlo merced a las resistencias que ese mundo le opone; la voluntad no se define más que al suscitar obstáculos; y por la contingencia de la facticidad ciertos obstáculos se dejan vencer y otros, no. Esto expresaba Descartes cuando decía que la libertad del hombre es infinita, pero su fuerza limitada. ¿Cómo puede conciliarse la presencia de estos límites con la idea de una libertad confirmándose como unidad y movimiento indefinido?

Frente a un obstáculo que resulta imposible franquear, la obstinación es estúpida: si me obstino en dar golpes de puño contra un muro inquebrantable, mi libertad se agota en ese gesto inútil sin lograr darse un contenido; degrádase en contingencia vana. Sin embargo, no hay virtud más triste que la resignación; transforma en fantasmas, en fantasías contingentes, proyectos que al principio se habían constituído como voluntad y como libertad. Un joven ha aspirado a una vida feliz, o bien útil, o bien gloriosa; si el hombre en que se ha transformado contempla con indiferencia plena de desilusión esas tentativas fallidas de su adolescencia, helas aquí implantadas para siempre en ese pasado muerto. Cuando un esfuerzo sucumbe, declárase con amargura que se ha perdido el tiempo, derrochado las fuerzas; el fracaso condena aquella parte de nosotros mismos que habíamos comprometido en ese esfuerzo. Los estoicos, con el objeto de escapar de ese dilema, predicaron la indiferencia. Nosotros, en efecto, podríamos afirmar nuestra libertad contra toda violencia si consintiésemos en renunciar a la

singularidad de nuestros proyectos: si una puerta rehusa abrirse, aceptamos no abrirla, y henos aquí libres. Pero por este lado no se logra más que rescatar una noción abstracta de la libertad, vacíase ésta de todo contenido y de toda verdad: el poder del hombre cesa de ser limitado porque se anula. La singularidad del proyecto es lo que determina la limitación del poder; mas también ella es quien otorga al proyecto su contenido, permitiéndole fundarse. Hay gentes a quienes la idea del fracaso les inspira tal horror que nunca se animan a querer nada: mas nadie se atrevería a considerar esta pasividad sombría como el triunfo de la libertad.

En verdad, para que mi libertad no corra el riesgo de morir contra el obstáculo que su propio compromiso ha suscitado, para que aun a través del fracaso pueda proseguir su movimiento, es necesario que, dándose un contenido singular, perciba por medio del mismo fin que no sea ninguna cosa, sino, precisamente, el libre movimiento de la existencia. La opinión pública no es tan mal juez como para no admirar que un hombre sepa, en caso de ruina o de accidente, llevar la ventaja, es decir, renovar su compromiso con el mundo, afirmando con autoridad la independencia de la libertad con relación a la cosa. Así, cuando Van Gogh, enfermo, acepta serenamente la perspectiva de un futuro en el cual ya no podrá pintar nunca más, no hay resignación estéril; para él, la pintura era un modo de vida personal y de comunicación con los otros, que podía incluso perpetuarse bajo otra forma hasta en un asilo. En ese renunciamiento, el pasado se hallará integrado y la libertad confirmada; será vivido, a la vez, en el desgarramiento y en la alegría: en el desgarramiento, puesto que el proyecto se despoja de su rostro singular, sacrifica su carne y su sangre; en

la alegría, puesto que en el momento en que cede la tensión, uno se encuentra con las manos libres y dispuestas a tenderse hacia un nuevo porvenir. Pero este sobrepasamiento es tan sólo concebible cuando el contenido no ha sido proyectado como cerrando el porvenir, sino, al contrario, designando en él nuevas posibilidades; esto nos conduce por un camino diferente del que habíamos señalado: mi libertad no debe tratar de aprehender el ser, sino de develarlo; el tránsito del ser a la existencia es el develamiento; el objetivo entrevisto por mi libertad consiste en conquistar la existencia a través de la sustancia siempre fallida del ser.

Sin embargo, ese bienestar sólo es posible cuando, a despecho de los obstáculos y fracasos, un hombre conserva la disposición de su futuro, cuando aun la situación le ofrece posibilidades. En el caso en que su trascendencia se halla alejada de sus objetivos, en que no existe una "captura" de los objetos que podría brindarle un contenido válido, su espontaneidad se disipa sin fundar nada; por tanto, no le está permitido justificar positivamente su existencia, padeciendo la contingencia en un tedio desolado. No hay manera más odiosa de castigar a un hombre que constreñirlo a efectuar actos a los cuales se resisten sus sentidos: así, por ejemplo, cuando se obliga a llenar y vaciar indefinidamente una fosa, cuando se hace girar en redondo a los soldados castigados, cuando se fuerza a un colegial a copiar líneas. En Italia, no hace mucho, han estallado revueltas porque a los huelguistas se los ocupaba en romper piedras y guijarros que no servían para nada. Se sabe que en 1848 éste fué el vicio que arruinó a los Talleres Nacionales. Esta mistificación del esfuerzo inútil es más intolerable que la fatiga. El encierro para toda la vida es la más horrible de las penas, porque conserva

la existencia en su pura facticidad, pero prohibiéndole toda legitimación. Una libertad no puede anhelarse sin quererse como movimiento indefinido: debe rehusar absolutamente las vallas que paralizan su impulso hacia sí misma; esta repulsa adquiere una figura positiva cuando el obstáculo es natural: se rechaza la enfermedad curándose; pero reviste las características de la figura negativa de la rebeldía cuando el opresor es una libertad humana. No se puede negar el ser; el en-sí es, y en este ser pleno, en esta pura positividad, la negación no es tomada en cuenta; no se huye de esta plenitud: una casa destruída *es* una ruina, una cadena rota *es* hierro viejo: así se arriba a la significación y, a través de ella, al para-sí que proyecta; el para-sí lleva en su corazón la nada y, acaso, nihiliza, ya en la verticalidad misma de su existencia, ya a través del mundo en el cual se vive; la prisión es negada como tal cuando huye el prisionero. Pero la rebeldía considerada como puro movimiento negativo permanece abstracta; se realiza como libertad en el caso en que se vuelca hacia lo positivo, es decir, dándose un contenido a través de una acción: evasión, lucha política, revolución; entonces, la trascendencia rubrica con la destrucción de la situación dada todo el futuro que fluirá de su victoria; reconcilia su relación indefinida consigo misma. Hay situaciones-límites en donde ese retorno a lo positivo es imposible, donde el futuro está clausurado definitivamente; entonces, la rebeldía sólo puede llevarse a cabo en la repulsa definitiva de la situación impuesta, esto es, en el suicidio.

Se advierte, por una parte, que la libertad siempre puede rescatarse, pues se realiza como develamiento de existencia a través de sus propios fracasos, pudiéndose aun confirmarse por medio de una muer-

te libremente elegida. Pero por otra parte las situaciones que devela por medio de su proyecto hacia sí misma no aparecen como equivalentes: pone como privilegios aquellos que le permiten realizarse como movimiento indefinido; es decir, que quiere sobrepasar todo cuanto limita su poder; y, a pesar de ello, este poder es siempre limitado. Así como la vida se confunde con el querer-vivir, la libertad siempre surge como movimiento de liberación. Prolongándose a través de la libertad de los otros es como solamente consigue sobrepasar la muerte y realizarse como unidad indefinida; veremos más adelante los problemas que propone tal relación. Por ahora nos basta el haber establecido que los términos "quererse libre" poseen un sentido positivo y concreto. Si el hombre quiere salvar su existencia —que sólo a él le compete—, es necesario que su espontaneidad original se eleve a la altura de una libertad moral, concibiéndose ella misma como fin a través del develamiento de un contenido singular.

Pero de inmediato se plantea un nuevo interrogante. Si para el hombre hay una manera y sólo una de salvar su existencia, ¿cómo puede, en todo caso, no dejar de elegirla? ¿Cómo es posible una mala voluntad? Este problema se encuentra en todas las morales, puesto que, precisamente, la posibilidad de una voluntad pervertida es la que da sentido a la idea de virtud. Conócese la respuesta de Sócrates, de Platón y de Spinoza: "Nadie es malo voluntariamente". Y si el Bien es un trascendente más o menos extraño al hombre, concíbese que la falta pueda explicarse por el error. Mas si se admite que el mundo moral es el mundo querido auténticamente por el hombre, se anula toda posibilidad de error. Igualmente, en la moral kantiana, que es el origen de todas las morales autónomas, es muy difícil pedir

cuenta de la existencia de una mala voluntad; la elección que el sujeto hace de su carácter, efectuada en el mundo inteligible por una voluntad puramente racional, no permite comprender cómo ésta rehusa expresamente la ley que se da a *sí misma*. Pero es que el kantismo define al hombre como pura positividad, no reconociéndole, por tanto, otra posibilidad que la coincidencia consigo mismo. También nosotros definimos la moralidad por esta adhesión consigo mismo. Por ello, expresamos que el hombre no puede optar positivamente entre la negación y la asunción de su libertad, porque desde el momento en que opta, él se asume; no puede querer positivamente no ser libre, pues tal voluntad se destruiría a sí misma. Sólo que, a diferencia de Kant, el hombre no se nos aparece como siendo esencialmente una voluntad positiva; al contrario, primero se define como negatividad; primero, se halla a distancia de sí mismo, y no puede coincidir consigo mismo a excepción de no reconciliarse con su propio ser. En su interior hay siempre un perpetuo juego de lo negativo; y por allí se escapa, huye de su libertad. Y porque, justamente, aquí es posible una mala voluntad, el término "quererse libre" posee un significado. No solamente afirmamos, pues, que la doctrina existencialista permite la elaboración de una moral, sino que se nos aparece como la única filosofía donde puede emplazarse una moral; pues, en el sentido clásico de la palabra, en una metafísica de la trascendencia el mal se reduce al error; y en las filosofías humanistas es imposible dar cuenta de ella puesto que el hombre es considerado y definido como pleno en un mundo donde reina la plenitud. Como las religiones, el existencialismo otorga una parte real al mal. Tal vez a ello se debe que juzgue todo tan adversamente: los hombres no gustan de sen-

tirse en peligro. No obstante, porque existe un verdadero peligro, verdaderos fracasos y una verdadera condenación terrestre es que las palabras victoria, sabiduría o alegría tienen un sentido. Nada se ha decidido de antemano, y ello porque el hombre, así como tiene alguna cosa que perder —y que puede perder—, también tiene algo que ganar.

Es, por tanto, propio de la condición del hombre el no poder llevar a cabo esta condición. Para llevarla a cabo, le es necesario asumirse como ser que "se hace carencia de ser, a fin de que tenga ser"; mas el juego de la mala fe permite que uno se detenga en cualquier momento: se puede vacilar en hacerse carencia de ser, retroceder ante la existencia; o bien uno puede afirmarse falsamente como ser, o afirmarse como nada; uno puede realizar su libertad sólo como independencia abstracta, o, por el contrario, rehusar con desesperación la distancia que nos separa del ser. Puesto que el hombre es negatividad, todos los errores son posibles, siendo los mismos motivados por la angustia que experimenta ante su libertad. Concretamente, los hombres se deslizan con incoherencia de una actitud a otra. Nosotros nos limitaremos a describir bajo su forma abstracta aquellas que acabamos de señalar.

II

La desgracia del hombre, ha dicho Descartes, procede del hecho de que primero ha sido niño. Y, en efecto, esas elecciones desdichadas que hacen la mayoría de los hombres sólo pueden explicarse por la circunstancia de que se han operado a partir de la niñez. Lo que caracteriza la situación del niño, es que él se encuentra lanzado a un universo que no ha contribuído a constituir, que ha sido formado sin él y que se le aparece como un absoluto al cual sólo le cabe someterse; a sus ojos, las invenciones humanas, esto es, las palabras, las costumbres, los valores, son hechos dados, tan inevitables como el cielo y los árboles; es decir, que el mundo donde vive es el mundo de lo formal, pues lo propio del espíritu que se atiene a lo formal es considerar los valores como cosas definitivas. Y ello no significa que el niño sea por sí mismo formal; al contrario, le está permitido jugar, derrochar libremente su existencia; en su círculo infantil, advierte que puede perseguir con pasión y aguardar con júbilo las metas que a sí mismo se ha propuesto; pero si lleva a cabo esta experiencia con toda tranquilidad, es precisamente porque el dominio abierto a su subjetividad aparece a sus ojos como insignificante y pueril, y en donde se siente dichosamente irresponsable. El mundo verdadero es el de los adultos, donde no le cabe más que respetar y obe-

decer; víctima candorosa del espejismo del paraotro, cree en el *ser* de sus padres, de sus profesores: los toma por esas divinidades en las cuales éstos procuran, en vano, transformarse, y de las cuales, ante sus ojos ingenuos, se complacen en adquirir la apariencia; las recompensas, los castigos, los premios y las palabras de elogio o de censura le insuflan la convicción que existe un bien, un mal y fines en sí, como existen, igualmente, un sol y una luna; en este universo de cosas definidas y plenas, él también cree *ser* de manera definida y plena: adolescente honrado o mal sujeto, se complace en ello de todas maneras; si alguna cosa muy honda y secreta desmiente esta convicción, disimula ese defecto; consuélase de una inconsistencia que atribuye nada más que a su juventud orientada hacia el futuro: más tarde se convertirá también en una estatua imponente; mientras tanto, juega a ser: a ser un santo, un héroe, un canallita; se siente semejante a esos modelos que aparecen en sus libros y a los que se designa con rasgos bien netos e inequívocos: explorador, bandido, hermana de caridad. El juego de lo formal adquiere tal importancia en la vida de un niño, que éste se vuelve efectivamente formal: hay niños que son caricaturas de hombre. Y aun cuando la alegría de vivir es la más fuerte, cuando el niño se abandona a ella se siente protegido contra el riesgo de la existencia por ese "techo" que las generaciones humanas han edificado por encima de su cabeza. Por ello, la condición del niño (si bien en otros aspectos puede ser desdichada) es metafísicamente privilegiada; normalmente, el niño escapa a la angustia de la libertad; puede ser, a voluntad, indócil y perezoso; sus caprichos y sus faltas sólo a él le conciernen; los mismos no gravitan sobre la tierra; son incapaces de alterar

el orden sereno de un mundo que existía antes que él, sin él, y donde, por su propia insignificancia, él se encuentra seguro; puede llevar a cabo cuanto le venga en gana impunemente; sabe que, por sí mismo, no cuenta, pues todo ya está dado; sus actos no comprometen. Ni siquiera a él mismo.

Hay seres cuya vida transcurre en un mundo infantil porque, mantenidos en un estado de servidumbre y de ignorancia, no poseen ningún medio para romper ese "techo" tendido por encima de sus cabezas; a semejanza del niño, no pueden ejercer su libertad más que en el seno de ese universo constituído antes que ellos, sin ellos. Es el caso, por ejemplo, de los esclavos, que aún no se han elevado a la conciencia de su esclavitud. Por esta razón, los plantadores del Sur consideraban como "niños grandes" a los negros, que soportaban dócilmente su férula paternal; en la medida en que respetaban el mundo de los blancos, la situación de los esclavos negros era exactamente una situación infantil. En gran número de civilizaciones, esta situación es también la de las mujeres, que se ven en la necesidad de aceptar las leyes, los dioses, las costumbres y las verdades creadas por los hombres. Aun hoy día, en los países de Occidente, hay muchas mujeres —entre aquellas que no han hecho en el trabajo el aprendizaje de su libertad— que se ponen al abrigo de los hombres; adoptan, sin discusión, las opiniones y los valores reconocidos por su marido o su amante, y ello les permite desarrollar cualidades infantiles prohibidas a los adultos, porque las mismas reposan sobre un sentimiento de irresponsabilidad. Si eso que se llama la futilidad de las mujeres tiene a menudo tanto encanto y tanta gracia, si a veces posee un aspecto emocionante de autenticidad, es que, como los juegos infantiles,

manifiesta un gusto gratuito y puro de la existencia, es ausencia de formalidad. La desgracia es que en muchos casos, este descuido, esta locura, estas encantadoras fantasías, implican una profunda complicidad con el mundo de los hombres, que de manera tan graciosa éstos suelen poner en duda, y es con asombro que se ve, sobre todo cuando el edificio que las protege se halla en peligro, a mujeres sensibles, ingenuas y ligeras mostrarse más ásperas, más duras, hasta más furiosas y más crueles que sus amos. Entonces, descúbrese la diferencia que las distingue de un niño verdadero: al niño su situación le es impuesta, mientras que la mujer (me refiero a la mujer occidental de hoy día) la elige, o, por lo menos, la consiente. La ignorancia y el error son hechos tan inevitables como los muros de una prisión; la esclava negra del siglo XVIII, la musulmana encerrada en un harén, no poseen ningún instrumento que les permita atacar, sea con el pensamiento, sea con la cólera, la civilización que las oprime: su conducta no se define y sólo sabría juzgarse en el seno de lo dado; y cabe afirmar que en su situación, limitada como toda situación humana, realizan una perfecta afirmación de su libertad. Mas, desde que una liberación surge como posible, no explotar esta posibilidad es llevar a cabo una dimisión de la libertad, dimisión que implica la mala fe y que, a su vez, es una falta positiva.

En verdad, es muy raro que el mundo infantil se mantenga más allá de la adolescencia. Las fallas se revelan a partir de la infancia; poco a poco, en el asombro, en la rebeldía, en la irrespetuosidad, el niño se pregunta: ¿Por qué es *necesario* obrar de esta manera? ¿A quién esto le es útil? ¿Y si yo fuese otro, qué sucedería? Descubre su subjetividad, descubre la de los otros. Y cuando arriba a la edad de

la adolescencia, todo su universo comienza a vacilar porque advierte las contradicciones que se oponen mutuamente los adultos, e igualmente sus vacilaciones, sus debilidades. Los hombres cesan de aparecérsele como dioses, y, al mismo tiempo, el adolescente descubre el carácter humano de las realidades que lo rodean: el lenguaje, la indumentaria, la moral, los valores tienen su fuente en esas inciertas criaturas; ha llegado el momento en que va a ser llamado a participar en su operación; sus actos pesan sobre la tierra tanto como los de los otros hombres, debe elegir y decidir. Se comprende que sufra al vivir este momento de su historia, y aquí mora, sin lugar a dudas, la causa más profunda de la crisis de la adolescencia: cuando el individuo asume su subjetividad. Desde cierto punto de vista, el derrumbamiento del mundo formal es una liberación. Irresponsable, el niño sentíase sin defensa frente a las fuerzas oscuras que dirigían el curso de las cosas. Mas cualquiera sea la alegría que provoca esta liberación, es con una gran confusión en el espíritu que el adolescente se encuentra arrojado en un mundo provisional, que es preciso crear, arrastrado a una libertad plena de desamparo, injustificada. Frente a esta situación, ¿qué hacer? En este instante es cuando se decide; si la historia –que podría llamarse natural– de un individuo –su sensualidad, sus complejos afectivos, etc.–, depende sobre todo de su infancia, la adolescencia es la que aparece como el momento de la elección moral: es entonces cuando se revela la libertad, cuando es necesario decidir una actitud frente a ella. Esta decisión, sin duda, puede ser puesta siempre en cuestión; pero, en verdad, las conversiones son difíciles, porque el mundo nos retorna el reflejo de una elección, que se confirma a través de ese mundo que por sí mismo ha creado; así se

urde un círculo cada vez más riguroso, del que cada vez es más improbable escapar. La desdicha que adviene al hombre por el hecho de haber sido niño, reside, por consiguiente, en la circunstancia de que su libertad le ha sido, al principio, encubierta, y de que conservará a lo largo de su vida la nostalgia del tiempo en el cual ignoraba las exigencias.

Esa desdicha posee aún otra faz. Como la elección moral es libre, es, por tanto, imprevisible; el niño no contiene aún a ese hombre en el cual se convertirá; sin embargo, es siempre a partir de lo que se ha sido que un hombre decide lo que va a ser: en el carácter que se ha otorgado, en el universo que le es correlativo, coloca las motivaciones de su actitud moral; ahora bien, ese carácter, ese universo, el niño los ha constituído poco a poco sin prever su desarrollo; ignoraba el rostro inquietante de esa libertad que ejercía atolondradamente, se abandonaba con tranquilidad a caprichos, risas, lágrimas y cóleras que le parecían sólo presente y sin peligro alguno y que, no obstante ello, dejaban en torno suyo impresiones indelebles. El drama de la elección original reside en que se opera instante tras instante a lo largo de toda la vida, que se realiza sin razón, previo a toda razón, que la libertad sólo se halla presente bajo la figura de la contingencia; una contingencia que hace recordar lo arbitrario de la gracia distribuída por Dios, según la doctrina de Calvino. Aquí también hay una especie de predestinación proveniente no de una tiranía exterior, sino de la operación del sujeto mismo. Pensamos tan sólo que al hombre siempre le resta un recurso: no hay elección tan desdichada que no le impida salvarse.

Es en este momento de la justificación —momento que el adulto dilata a través de su vida entera— cuando la actitud del hombre se sitúa en un plano

moral; la espontaneidad contingente no podría ser juzgada en nombre de la libertad. Sin embargo, un niño suscita ya simpatía, ya antipatía. Todo hombre rueda en el mundo haciéndose carencia de ser; merced a ello contribuye a revestirlo de significación humana, lo devela; y en ese movimiento, el más desheredado experimenta la alegría de vivir. Por su intermedio, manifiesta a la existencia como una felicidad y al mundo como una fuente de júbilo. Pero incumbe a cada cual hacerse carencia de aspectos más o menos diversos, profundos y ricos del ser. Lo que se denomina vitalidad, sensibilidad e inteligencia no son cualidades determinadas sino una manera de lanzarse sobre el mundo y develar al ser. Es a partir de sus posibilidades fisiológicas, sin duda, que cada uno surge en el mundo, pero el cuerpo mismo no es un hecho bruto, pues expresa nuestra relación con el mundo, y ello porque es objeto de simpatía o de repulsión, y porque, por otro lado, no *determina* ninguna conducta: como no hay vitalidad más que por una generosidad libre, la inteligencia supone la buena voluntad, e inversamente, un hombre no es nunca estúpido si adapta su lenguaje y su conducta a sus capacidades. Asimismo, la sensibilidad no es otra cosa que la presencia atenta al mundo y a sí misma. El valor de estas cualidades espontáneas procede de que hacen surgir en el mundo significaciones, objetivos; descubren las razones de existir, nos confirman en el orgullo y en la alegría de nuestro destino de hombres; en la medida en que subsisten en un individuo, y aun si se ha vuelto odioso por el sentido que ha dado a su vida, suscitan la simpatía: he oído decir que en el proceso de Nuremberg, Goering ejercía sobre sus jueces cierta seducción debido a la vitalidad que emanaba de su persona.

Si se procura establecer entre los hombres una

especie de jerarquía, se pondrá en el grado más bajo de la escala a aquellos que se han desposeído de ese calor viviente: los tibios de que habla el Evangelio. Existir es *hacerse* carencia de ser, es *arrojarse* en el mundo: pueden considerarse como subhombres aquellos que tratan de impedir ese movimiento original; poseen ojos y orejas, pero desde la infancia son ciegos y sordos, sin amor y sin deseos. Esta apatía manifiesta un temor fundamental ante la existencia, ante los riesgos y la tensión que la misma implica; el subhombre rehusa esa "pasión", que es su condición de hombre, el desgarramiento y el fracaso de ese impulso hacia el ser que siempre torna carencia a su objetivo, mas en este aspecto niega la propia existencia. Tal elección se confirma asaz pronto. Así como con un solo movimiento un mal pintor pinta cuadros malos y, a pesar de ello, se muestra satisfecho de su tarea, en tanto que en una obra valiosa el artista reencuentra de inmediato la exigencia de una obra más alta, de igual modo la pobreza primitiva de su proyecto dispensa al subhombre el tratar de legitimarla: en torno suyo no descubre más que un mundo insignificante y descolorido. ¿Cómo puede este mundo desposeído suscitar en él un deseo de sentir, de comprender, de vivir? Cuanto menos exista, menos razones tendrá para existir, puesto que esas razones sólo se crean existiendo.

Sin embargo, existe; la circunstancia de que se trascienda, indica ciertos objetivos, ciertos valores: mas en cuanto borra esas sombras inciertas, todas sus conductas tienden hacia una anulación de sus fines, y reduce a la nada el sentido de su sobrepasamiento por la incoherencia de sus proyectos, por sus caprichos desordenados o por su indiferencia; sus actos nunca son elecciones positivas: son únicamen-

te vías de escape. No puede, en presencia del mundo, impedirse ser: pero mantiene esta presencia en el plano de la facticidad desnuda.

Sin embargo, si se le permitiese ser a un hombre sólo un hecho bruto, se confundiría con los árboles y los guijarros, que no saben que existen; consideraríamos con indiferencia esas vidas opacas y tranquilas. Pero el subhombre suscita el desprecio: es decir, que se le reconoce como responsable de sí mismo en el instante en que se le reprocha el no quererse; y, en efecto, ningún hombre es algo dado sufrido pasivamente; la repulsa de la existencia es aun una manera de vivir, ya que nadie puede conocer mientras viva la paz de la tumba. En esto reside el fracaso del subhombre. Querría olvidarse, ignorarse, estar ausente del mundo y de sí mismo, pero la nada que alienta en el corazón del hombre es también la conciencia que posee de sí mismo; su negativa revélase positivamente como angustia, deseo, solicitud y desgarramiento, pero el subhombre elude este auténtico retorno a lo positivo; tanto como del compromiso de un proyecto, tiene miedo de una disponibilidad que lo dejaría en peligro frente al porvenir, en medio de sus posibilidades; por esta razón es impelido a buscar refugio en los valores ya dispuestos del mundo formal; pregonará ciertas opiniones, se esconderá detrás de un rótulo; y para ocultar su indiferencia se abandonará voluntariamente a violencias verbales y aun a arrebatos físicos; monárquico ayer, anarquista hoy, es, según los vientos, antisemita, anticlerical, antirrepublicano. Así, aun cuando lo hayamos definido como negación y fuga, el subhombre no es un ser inofensivo: se realiza en el mundo como una fuerza ciega, incontrolada, que no se sabe qué puede captar. En los linchamientos, en los progroms, en todos los grandes movi-

mientos sangrientos y sin riesgos que organiza el fanatismo de lo formal y de la pasión, la mano de obra se recluta entre los subhombres. Por ello, todo hombre que se desea libre en el seno de un mundo construído por hombres libres, experimentará por el subhombre un gran desprecio; la moral es el triunfo de la libertad sobre la facticidad; y el subhombre sólo realiza la facticidad de su existencia; en lugar de engrandecer el reino humano, opone a los proyectos de los otros hombres su resistencia inerte. En el mundo que devela tal existencia, ningún proyecto tiene sentido, y el hombre es definido como una fuga salvaje; en torno a él el mundo es incoherente y desnudo; nunca sucede nada, nada merece un deseo o un esfuerzo. A través de un mundo privado de sentido, el subhombre se encamina hacia una muerte que no hace más que confirmar su prolongada negación de sí mismo. Sólo en esta experiencia se revela la absurda facticidad de una existencia que permanece para siempre injustificada si no ha sabido justificarse.

En el hastío es donde el subhombre experimenta el desierto del mundo; y el carácter extraño de un universo con el cual no ha creado ningún vínculo suscita, también, el miedo. Aplastado por los acontecimientos actuales, se extravía en las tinieblas del futuro, lleno de espectros estremecedores: la guerra, la enfermedad, la revolución, el fascismo, el comunismo. Estos peligros son tanto más tremendos por la razón de que son vagos, indistintos; el subhombre ignora cuánto va a perder, puesto que no posee nada, mas esta misma incertidumbre redobla su terror: lo que en verdad le da miedo es el choque de lo imprevisto, lo cual le recuerda la angustiosa conciencia de sí mismo.

Así, por más fundamental que sea el miedo de un

hombre frente a la existencia, aun cuando haya elegido desde su juventud negar su presencia en el mundo, le resultará imposible negar que existe, no podrá borrar la angustiosa evidencia de su libertad. Por ello —acabamos de verlo—, con el objeto de liberarse de su libertad, es impulsado a comprometerla positivamente. La actitud del subhombre se cuela, lógicamente, en la del hombre formal: esfuérzase en sumir su libertad en el contenido que éste acepta de la sociedad, se pierde con el objeto a fin de nihilizar su subjetividad. Esta actitud ha sido descrita con tanta frecuencia, que no será necesario considerarla in extenso. En la "Fenomenología del Espíritu", Hegel le consagró páginas irónicas; mostró cómo el hombre formal se consideraba como lo inesencial frente al objeto considerado como esencial; se anula en beneficio de la Cosa que, santificada por el respeto, aparece bajo la figura de Causa: ciencia, filosofía, revolución, etc.... Pero, en verdad, esta astucia es inútil, pues la Causa no podría salvar al individuo como existencia concreta y separada. Tras Hegel, Kierkegaard y Nietzsche también se burlaron de la torpeza engañosa del espíritu formal. Y en gran parte, *L'Être et le Néant* es una descripción del hombre formal y su universo. El hombre formal se desembaraza de su libertad en la pretensión de subordinarla a valores que estarían incondicionados; imagina que el acceso a esos valores lo valoriza de una manera permanente: albardado de "derechos", se realiza como un *ser* que huye del desgarramiento de la existencia. Un ser formal no se define por la naturaleza de los fines perseguidos; una frívola elegante puede poseer tanto espíritu formal como un ingeniero. Existe lo formal a partir del momento en que la libertad se niega a sí misma en provecho de aquellos fines que se pretenden absolutos.

Siendo todo esto bien conocido, quisiéramos proponer únicamente algunas observaciones. Compréndese fácilmente por qué de todas las actitudes inauténticas ésta es la más difundida: es que, primero, todo hombre ha sido niño; tras haber vivido bajo la mirada de los dioses, considerándose a sí mismo como prometido a la divinidad, no se acepta de buena gana volver de nuevo a la inquietud y a la duda que alberga el hombre. ¿Qué hacer? ¿Qué creer? A menudo, el adolescente, que no ha rehusado al principio, como el subhombre, la existencia, se estremece, sin embargo, ante la idea de contestar tales preguntas; luego de una crisis más o menos prolongada, retorna al mundo de sus padres y de sus maestros, o bien se pliega a los valores nuevos, siempre que éstos le parezcan seguros.

En lugar de asumir una afectividad que lo lanzaría peligrosamente ante sí mismo, la rechaza; la liquidación bajo su forma clásica —traspaso, sublimación—, es un pasaje de lo afectivo a lo formal efectuado a la sombra propicia de la mala fe. Lo que importa al hombre formal no es tanto la naturaleza del objeto que prefiere a él mismo, sino el hecho de perderse en él; aunque el movimiento hacia el objeto es, en verdad, por su sentido arbitrario, la afirmación más radical de la subjetividad: creer por creer, desear por desear, es, separando la trascendencia de su fin, realizar su libertad bajo la forma vacía y absurda de libertad de indiferencia.

La mala fe del hombre formal proviene de que está obligado sin cesar a renovar el renunciamiento de esa libertad; elige vivir en un mundo infantil: pero al niño, los valores le son dados realmente; el hombre formal debe ocultar el movimiento merced al cual se los da; tal la mitómana, que finge olvidar, leyendo una carta de amor, que ella misma se la ha

enviado. Ya hemos indicado que en el universo de lo formal, ciertos adultos pueden vivir con buena fe: aquellos a quienes les está negado todo instrumento de evasión, a los que se esclaviza o se engaña. Menos las circunstancias económicas y sociales permiten a un individuo obrar sobre el mundo, más este mundo se le aparece como dado. Es el caso de las mujeres que heredan una larga tradición de sojuzgamiento, y de aquellos a quienes se califica de humildes; en la pereza y en la timidez de su resignación, su buena fe no es, a menudo, total; mas en la medida en que existe, su libertad permanece disponible, no se niega a sí misma; en su situación de individuos ignorantes e impotentes, pueden conocer la verdad de la existencia y elevarse a una vida propiamente moral. Aun sucede que la libertad así conquistada, la vuelvan contra el objeto mismo de su respeto; así, en *Maison de Poupée*, la infantil ingenuidad de la heroína la conduce a una rebeldía contra la mentira de lo formal. Por el contrario, el hombre que posee los instrumentos necesarios para evadirse de la mentira y que tampoco quiere practicarla, consuma su libertad negándola; se torna formal, disimula su subjetividad bajo la armadura de derechos que emanan del universo ético por él conocido; ya no es más un hombre, sino un padre, un jefe, un miembro de la Iglesia cristiana o del Partido comunista.

Si se niega la tensión subjetiva de la libertad, se interdice a todas luces el querer universalmente la libertad en un movimiento indefinido; del hecho de que rehusa reconocer que por sí propio constituye libremente el valor del fin que por sí mismo pone, el hombre formal se hace esclavo de este fin; olvida que toda meta es a la vez un punto de partida y que la libertad humana es el último, el único fin al cual

el hombre debe destinarse. Otorga un sentido absoluto al epíteto *útil*, que, en puridad, no tiene más significado —si se lo toma aisladamente— que las palabras arriba, abajo, derecha, izquierda; sólo designa un vínculo y necesita, por tanto, un complemento: útil *a* esto o *a* aquello; el mismo complemento debe ser puesto en cuestión, y, como lo veremos luego, todo reside, por tanto, en el problema de la acción. Pero el hombre formal no pone nada en cuestión; para el militar, el ejército es útil; para el administrador colonial, el camino; para el revolucionario formal, la revolución: ejército, camino, revolución y producción se convierten en ídolos inhumanos a los cuales no se vacilará en sacrificar al hombre mismo. Por ello, el hombre formal es peligroso; es natural que se haga tirano. Desfigurando de mala fe la subjetividad que ha elegido, pretende que a través de él se afirme el valor incondicionado del objeto; y en ese movimiento desconoce también el valor de la subjetividad y de la libertad de los demás, aun cuando, sacrificándolos a la cosa, se persuade que lo que sacrifica carece de importancia. El administrador colonial, que ha elevado el camino a la altura de un ídolo, no tendrá escrúpulo alguno en asegurar su construcción aun al precio de un gran número de vidas de indígenas; pues, ¿qué valor posee la vida de un indígena, torpe para construir caminos, y al mismo tiempo, ineficaz y perezoso? Lo formal conduce a un fanatismo tan formidable como al fanatismo de la pasión: es el fanatismo de la Inquisición, que no vacila en imponer un credo, es decir, un movimiento interior, por medio de violencias exteriores; es el fanatismo de los Vigilantes de los Estados Unidos, que defienden la moralidad a través de los linchamientos; es el fanatismo político, que vacía de todo contenido

humano a la política y que impone el Estado no para los individuos, sino contra ellos.

Para justificar lo que esas conductas tienen de contradictorio, absurdo y escandaloso, el hombre formal se refugia voluntariamente en una puesta en duda de lo formal, aun cuando lo que pone en duda es la formalidad de los otros, no la suya propia. Así, el administrador colonial no ignora el juego de la ironía; pone en duda la importancia de la felicidad, del "confort", de la vida misma de los indígenas, pero reverencia el Camino, la Economía, el Imperio francés; se reverencia a sí mismo como servidor de esas divinidades. Casi todos los hombres formales cultivan una ligereza ventajosa; conócese la alegría de buena ley de los católicos, el "sentido del humor" fascista. Hay también quienes no experimentan siquiera la necesidad de tal arma; ocultan la incoherencia de su elección tras la fuga. A partir del momento en que el ídolo no le concierne más, el hombre formal se desliza hacia la actitud del subhombre; se contiene de vivir, porque no es capaz de vivir sin garantía. Proust observaba con asombro que un gran médico, un gran profesor, se mostraba a menudo, fuera de su especialidad, desprovisto de sensibilidad, de inteligencia, de humanidad: es que habiendo abdicado su libertad, no le quedaba más que la técnica; en los dominios donde no rige su técnica, o bien adhieren a los valores más corrientes, o bien se realizan sólo como fuga. El hombre formal disipa tenazmente su trascendencia en el objeto que cierra el horizonte, que impide ver el cielo; el resto del mundo es un desierto sin rostro. Aquí se vislumbra cómo tal elección se confirma de inmediato; si no *posee* ser más que bajo la forma, por ejemplo, del Ejército, ¿cómo el militar puede dejar de querer otra cosa que multiplicar los cuarteles y las

maniobras? Ninguna voz asciende de las zonas abandonadas, en las que nada puede recogerse porque en ellas nada se ha sembrado; desde que deja el estado mayor, el viejo general se vuelve sordo. Por ello, si el hombre formal se encuentra separado de sus fines, su vida pierde todo sentido; comúnmente, no se atiene a una sola idea, mas si ocurre que el fracaso o la vejez destruyen todas sus justificaciones, entonces, a menos que acontezca una conversión —siempre posible—, sólo halla la seguridad en la fuga; arruinado, deshonrado, es tan sólo un "hombre acabado"; a menos que no ponga fin, por medio del suicidio, al suplicio de su libertad, retornará fatalmente al reino del subhombre.

En el miedo el hombre formal padece esa dependencia que lo vincula al objeto; y, a sus ojos, la primera de las virtudes es la prudencia. Escapa de la angustia de la libertad para caer en la preocupación, en el cuidado; cuanto lo circunda, lo amenaza, pues la cosa erigida en ídolo, siendo exterioridad, se encuentra en relación con el universo entero; por consiguiente, está amenazado por el universo en su totalidad; y como, a despecho de todas las precauciones, nunca será el amo de ese mundo exterior al cual consintió someterse, siempre se verá contrariado por el curso incontrolable de los acontecimientos; sin cesar se declarará fallido, pues su voluntad de convertir al mundo en cosa se halla desmentida por el movimiento mismo de la vida; el futuro pondrá en duda sus triunfos actuales; sus hijos le desobedecerán, voluntades extrañas se opondrán a la suya, será lanzado a un ámbito de mal humor y desavenencias. Sus mismos éxitos poseen un gusto de ceniza, pues lo formal es una de las maneras de tratar de realizar la imposible síntesis del en-sí y del para-sí; el hombre formal "se quiere" dios; no

lo es, y lo sabe. Desea liberarse de su subjetividad, mas incesantemente ésta procura descubrirse, y se descubre. La reflexión, trascendiendo todas las metas, pregúntase: ¿para qué? Entonces, estalla la absurdidad de una vida que ha buscado fuera de sí las justificaciones que tan sólo ella podía darse; desasidos de la libertad que los hubiese fundado auténticamente, todos los fines perseguidos aparecen como arbitrarios e inútiles.

Este derrumbe de lo formal trae consigo, a veces, un trastrocamiento radical. Consciente de no poder ser nada, el hombre decide no ser nada; a esta actitud la denominaremos nihilista. El nihilista no se halla muy lejos del espíritu del hombre formal, ya que en vez de realizar su negatividad como movimiento viviente, concibe su nihilización de una manera sustancial; desea no *ser* y esta nada que sueña es aun una especie de ser, exactamente la antítesis hegeliana del ser, un dado inmóvil. El nihilismo es lo formal menoscabado retornando sobre sí mismo. Tal elección sólo se reencuentra en aquellos que, sintiendo la existencia como alegría, la asumen en estado de gratuidad; aparece, ya en la adolescencia, cuando el individuo, viendo derrumbarse su universo infantil, percibe la carencia que yace en su corazón; ya más tarde, cuando han fracasado las tentativas para realizarse como ser; en todo caso, en los hombres que aspiran a liberarse de la inquietud de su libertad negándose a sí mismos y al mundo. Por este rechazo, se aproximan al subhombre; la diferencia estriba en que su retroceso no es original; están lanzados al mundo, en primer término, hasta con generosidad; existen, y lo saben.

Ocurre que, en su decepción, un hombre conserve una especie de amor por el mundo formal; es así como, en el estudio que le ha consagrado, Sartre

describe a Baudelaire; Baudelaire experimenta un acerbo rencor respecto de los valores de su infancia, mas el resentimiento lleva consigo cierta dosis de respeto; sólo el desdén libera. Tiene necesidad que el universo que él rechaza se perpetúe, a fin de detestarlo y de escarnecerlo; es la actitud del demoníaco, tal como la ha descrito Jouhandeau: mantiénense de manera obstinada los valores de la infancia, los de una sociedad o de una Iglesia, con el objeto de poder hollarlos. El demoníaco se halla muy próximo de lo formal, pues desea creer en ello, confirmándolo con su misma rebeldía; se siente como negación y como libertad, pero no realiza esta libertad como liberación positiva.

Se puede ir aún mucho más lejos en el rechazo, empleando no la burla, sino procurando nihilizar el mundo que se repudia y al propio yo con él. Este hombre, por ejemplo, que se entrega por entero a una causa que sabe perdida, elige confundir al mundo en uno de sus aspectos, que lleva consigo el germen de su ruina, comprometiéndose con ese universo condenado y condenándose con él. Aquel otro consagra su tiempo y sus fuerzas a una empresa que no se halla destinada al fracaso, pero que él se empeña de todas maneras en destruir. El de más allá reniega de sus proyectos uno tras otro, quebrantándolos a través de múltiples caprichos y, por lo mismo, anulando sistemáticamente los fines propuestos. La constante negación de la palabra por la palabra, del acto por el acto, del arte por el arte, se halla realizada en la incoherencia dadaísta; aplicando una consigna de desorden y de anarquía, obtiénese una abolición de todas las conductas y, por tanto, de todos los fines y del propio yo.

Mas esta voluntad de negación presenta un perpetuo mentís, pues en el instante en que se despliega,

se manifiesta como presencia; implica, pues, una tensión constante, inversamente simétrica a la tensión existencial, y más dolorosa; pues si es cierto que el hombre no es, también es cierto que el hombre existe; y para llevar a cabo positivamente su negatividad, le será preciso contradecir sin cesar el movimiento de la existencia. Si no se resigna al suicidio, se desliza fácilmente hacia una actitud más estable que el rechazo crispado del nihilismo. El surrealismo nos provee de un ejemplo histórico y concreto de diferentes evoluciones posibles. Algunos de sus adeptos, como Vaché, Crevel, etc., han recurrido a la solución radical del suicidio; otros, han destruído su cuerpo y arruinado su espíritu por medio de las drogas; otros, se han entregado a una especie de suicidio moral; a fuerza de despoblar el mundo que los circunda, se han encontrado en un desierto, y ellos, al nivel del subhombre; ya no tratan de huir, se hallan en la fuga. Existen también aquellos que han buscado nuevamente la seguridad de lo formal; se han disciplinado, eligiendo de modo arbitrario, como refugios, el matrimonio, la política, la religión. Aquellos mismos surrealistas que han querido permanecer fieles a sus ideales y sentimientos, no han podido evitar el retorno a lo positivo, a lo formal. La negación de los valores estéticos, espirituales y morales se ha transformado en una ética; el desarreglo, en una norma; se ha asistido a la edificación de una nueva Iglesia, con sus dogmas, sus ritos, sus fieles, sus sacerdotes y aun sus mártires; mas nada de destructor presenta hoy día Breton; es un papa. Y como todo asesinato de la pintura es aún un cuadro, numerosos surrealistas se han visto convertidos en autores de obras positivas: su rebelión es la materia sobre la cual se ha levantado su carrera. En fin, algunos han sabido, en

un retorno auténtico a lo positivo, realizar su libertad; le han dado, sin negarla, un contenido; se han comprometido, sin extraviarse, en una acción política, en búsquedas intelectuales o artísticas, en una vida familiar o social.

La actitud del nihilista no puede perpetuarse como tal si no se descubre en su corazón como positividad. Rehusando su existencia, el nihilista debe también rehusar las existencias que la confirman. Si él se quiere como nada, es también necesario que toda la humanidad sea nihilizada; de otro modo, con la presencia de ese mundo que los otros develan, se reencuentra a sí mismo como presencia en el mundo; pero bien pronto esta sed de destrucción adquiere la figura de una voluntad de poder; el sentido de la nada únese al sentido original del ser, por donde todo hombre se define en primer término; se realiza como ser haciéndose aquello por lo cual la nada viene al mundo. Así, el nazismo era a la vez voluntad de poder y voluntad de suicidio. Históricamente, se hallan otras muchas cosas en el mismo, y en particular, junto al negro romanticismo que incitó a Rauschnig a titular a su obra *La Revolución del nihilismo*, se observa igualmente en el una formalidad sombría; es que el nazismo habíase puesto al servicio del burgués formal. Pero es interesante observar que su ideología no hacía imposible esa alianza, ya que lo formal únese a menudo a un nihilismo parcial, negando todo cuanto no forma parte de su objeto, a fin de disimular las antinomias de la acción.

Drieu la Rochelle es un ejemplo bastante puro de ese nihilismo apasionado. *La valise vide* es el testimonio de un joven que experimenta de una manera aguda el hecho de existir como carencia de ser, de no ser; es ésta una auténtica experiencia, a partir

de la cual la única salvación posible consiste en asumir la carencia, dar la razón al hombre que existe contra la idea de un Dios que no existe. Por el contrario –lo prueba en una novela como *Gilles*–, en esta obra, Drieu se ha obstinado en su decepción; ha elegido, por odio a sí mismo, repudiar su condición de hombre, lo cual le ha llevado a aborrecer a todos los hombres. Gilles sólo conoce la satisfacción en el momento en que dispara sobre los obreros españoles y ve correr una sangre que él compara con la sangre redentora de Cristo; como si la única salvación para el hombre consistiera en la muerte de los otros hombres. De donde se obtiene la negación perfecta. Es natural que ese camino haya conducido a la colaboración, y a un deseo de llevar la ruina a un mundo detestado, vertientes que Drieu confundiera con la propia anulación. Un fracaso exterior le condujo a dar a su vida la conclusión que ésta exigía dialécticamente: el suicidio.

La actitud nihilista manifiesta una verdad: a través de ella se advierte la ambigüedad de la condición humana; mas el error reside en que define al hombre no como la existencia positiva de una carencia, sino como una carencia puesta en el corazón de la existencia, cuando en verdad la existencia no es en sí carencia. Y si la libertad se experimenta aquí bajo una forma de rechazo, ella no se lleva a cabo auténticamente. El nihilista tiene razón al pensar que el mundo no *posee* ninguna justificación y que él mismo no *es* nada; pero olvida que a él le corresponde justificar al mundo y el hacerse existir válidamente. En lugar de integrar la muerte en la vida, ve en ella la única verdad de la vida que surge ante él como una muerte disimulada; sin embargo, la vida existe y el nihilista sabe que vive; en esto reside su fracaso: rehusa la existencia sin conseguir abolirla; niega

todo sentido a su trascendencia y, a pesar de ello, se trasciende. Un hombre a quien apasiona la libertad puede encontrar un aliado en el nihilista, porque ambos ponen en duda el mundo formal; mas también advierte en él a un enemigo, mientras que el nihilista es un repudio sistemático del mundo y del hombre; y si este repudio termina en una voluntad positiva de destrucción, entonces instaura una tiranía contra la cual la libertad debe erguirse.

La falta fundamental del nihilista consiste en que, recusando todos los valores dados, no reencuentra, más allá de su ruina, la importancia de ese fin universal, absoluto, que es la libertad en sí misma. Puede suceder que en esa quiebra un hombre conserve, no obstante, el sentido de una existencia que él percibe originariamente como alegría; al no aguardar ninguna justificación, se complacerá tan sólo en vivir; no se distraerá con las cosas en las cuales no cree; en ellas buscará el pretexto de un despliegue gratuito de su actividad. Tal hombre es lo que, comúnmente, se denomina un aventurero. Se arroja con ardor en diversas empresas: exploración, conquista, guerra, especulación, amor, política, etc., mas, con todo, no se pone en contacto con el fin entrevisto; solamente se limita a su conquista. Gusta de la acción por la acción misma. Halla la dicha en desplegar a través del mundo una libertad que permanece indiferente a su contenido. Que el gusto por la aventura aparezca sobre un fondo de desesperación nihilista o que nazca directamente de la experiencia de los juegos felices de la infancia, el mismo implica siempre que la libertad se realiza con un sentido de independencia con relación al mundo formal, y que, por otra parte, la ambigüedad de la existencia es experimentada no como una carencia, sino bajo su faz positiva. Esta actitud envuelve dialécticamente la

confrontación de lo formal con el nihilismo, la del nihilismo con la existencia considerada como tal; pero, bien entendido, la historia concreta de un individuo no abraza necesariamente esa dialéctica, pues su condición le es totalmente presente a cada instante y su libertad, al enfrentarla, es, a cada instante, total; desde la infancia, un hombre puede definirse como aventurero; la unión de una generosa vitalidad original y de un escepticismo reflexivo conducirá aún más particularmente a esta elección.

Como se advierte, esta elección se halla bien próxima de una actitud auténticamente moral. El aventurero no se propone ser; deliberadamente, se hace carencia de ser, confirma expresamente la existencia; comprometido en su empresa, se halla al mismo tiempo separado de la meta; triunfe o fracase, helo aquí lanzándose en una nueva empresa a la cual se entregará con igual ardor indiferente; no espera de las cosas la justificación de sus elecciones. Considerándola en el momento de su subjetividad, tal conducta se encuentra conforme con las exigencias de la moral, y si el existencialismo es, como se pretende generalmente, un solipsismo, debería mirar al aventurero como a su héroe más logrado.

Es preciso observar, en primer término, que la actitud del aventurero no es siempre pura. A través de las apariencias del capricho hay muchos hombres que persiguen con gravedad total algún fin secreto: fortuna, por ejemplo, o gloria. Proclaman su escepticismo respecto de los valores reconocidos; no toman la política en serio; serán colaboracionistas en 1941, comunistas en 1945; y si bien es cierto que se mofan de los intereses franceses, de los del proletariado, se hallan íntimamente vinculados a su carrera, a su triunfo; este arribismo sin escrúpulo está en los extremos del espíritu de aventura, pues el

gusto por la existencia nunca se halla aquí experimentado en su gratuidad. Sucede también que el amor auténtico de la aventura está mezclado inextricablemente con un amor por los valores de lo formal: Cortés y los conquistadores servían a Dios y al emperador sirviendo a sus propios placeres. Acaso también la aventura esté penetrada de pasión; el gusto de la conquista se halla ligado a menudo sutilmente con el de la posesión. ¿Don Juan no quiere más que seducir? ¿No quiere también a las mujeres? O aun, ¿no busca una mujer capaz de satisfacerlo?

Pero si consideramos la aventura en su pureza, sólo nos parece satisfactoria en un momento subjetivo, que, en verdad, es un momento abstracto; en su camino, el aventurero siempre reencuentra a los otros; el conquistador reencuentra a los indios; el "condottiere" se abre una senda a través de un mar de sangre y de una tierra devastada; el explorador tiene bajo sus órdenes, soldados, o en torno suyo camaradas; frente a todo don Juan hay Elviras; toda empresa se desarrolla en un mundo humano e interesa por igual a todos los hombres. Lo que distingue la aventura de un simple juego es que el aventurero no se limita a afirmar su existencia solitariamente; la afirma con relación a las otras existencias: les hace tomar partido.

Dos actitudes son posibles. Puede tomar conciencia de las verdaderas exigencias de su propia libertad; ésta sólo puede quererse proyectándose hacia un futuro abierto, tratando de prolongarse por medio de la libertad del otro; por consiguiente, hace falta, en todo caso, respetar la libertad de los otros hombres y ayudarlos a liberarse; semejante ley impone límites a la acción y, al mismo tiempo, le da de inmediato un contenido; más allá de lo formal rehusado, se reencuentra una auténtica gravedad.

Pero el hombre que obra así con el objeto de liberarse y de liberar a los otros, que se esfuerza en respetar ese fin a través de los medios que utiliza para alcanzarlo, ya no merece el nombre de aventurero. No se piense, por ejemplo, en aplicárselo a un Lawrence, tan avaro de la sangre de sus compañeros, tan respetuoso de la vida y de la libertad de los otros, tan atormentado por los problemas humanos que suscita toda acción. Uno se encuentra, entonces, en presencia de un hombre auténticamente libre.

Por el contrario, aquel que se llama aventurero, es el que permanece indiferente al contenido, es decir, al sentido humano de su acción, es el que cree poder afirmar su propia existencia sin tener en cuenta la de los otros; poco importa al "condottiere" la suerte de Italia; a Pizarro las masacres de los indios; a don Juan las lágrimas de Elvira. Indiferentes a los fines que se proponen, son aun más indiferentes a los medios de que se valen para alcanzarlos; sólo se cuidan de su placer o de su gloria. Ello implica que el aventurero participa del desdén del nihilista para con los hombres; y por este desdén cree desprenderse de la condición despreciable en la cual permanecen aquellos que no imitan su orgullo; nada le impide, por consiguiente, sacrificar a esos seres insignificantes a su propia voluntad de poder; los tratará como a instrumentos, los destruirá si se convierten en obstáculo. Pero, entonces, aparece a los ojos de los demás como un enemigo; su empresa no es ya una apuesta individual, sino un combate; no puede ganar la partida sin transformarse en tirano o verdugo. Y como no podría imponer sin ayuda dicha tiranía, helo aquí obligado a servir al régimen que le permitirá ejercerla; le son necesarios el dinero, armas y soldados, o bien el apoyo de la policía y de las leyes. No es un azar, sino más

bien una necesidad dialéctica la que impele al aventurero a mostrarse complaciente con los regímenes que defienden los privilegios de una clase o de un partido y, más particularmente, con los regímenes autoritarios y con el fascismo. Como tiene necesidad de fortuna, de ocio y de placer, tomará a estos bienes como fines supremos, lo cual le permitirá mantenerse libre respecto de todo fin; sin embargo, confundiendo con la verdadera libertad una disponibilidad completamente exterior, cae, so pretexto de independencia, en la servidumbre del objeto. Se colocará junto a los regímenes que le garanticen sus privilegios y él preferirá aquellos que le confirmen en su desdén con relación al común de los hombres; se convertirá en cómplice, en esclavo, alienando una libertad que, por cierto, sólo puede confirmarse como tal asumiendo su imagen verdadera. Por haber querido limitarla, por haberla vaciado de todo contenido concreto, la realiza nada más que como una independencia abstracta que se convierte en servidumbre; debe someterse a amos, a menos que él mismo no se erija en el amo supremo; bastan unas pocas circunstancias favorables para transformar al aventurero en dictador; lleva el germen en sí mismo, puesto que contempla a la humanidad como una materia indiferente destinada a soportar el juego de su existencia. Mas lo que conocerá entonces, será la esclavitud suprema de la tiranía.

La crítica formulada por Hegel al tirano aplícase al aventurero en la medida en que él mismo es tirano o, por lo menos, cómplice del opresor; ningún hombre se puede salvar solo. Sin duda, en el curso de la acción, el aventurero puede conocer una alegría que se basta a sí propia, mas una vez concluída la empresa y fijada tras él como cosa, es necesario, para que permanezca en estado viviente, que una

intención humana la anime de nuevo, la trascienda hacia el porvenir en el reconocimiento o en la admiración; al morir, el aventurero abandonará su vida entera en mano de los hombres, y ella tendrá el significado que éstos habrán de acordarle; él lo sabe, pues esa vida se cuenta, y con frecuencia, en los libros; muchos aspiran legar a la posteridad, a falta de una obra, su propia figura; por lo menos, tienen necesidad, mientras existen, de la aprobación de algunos fieles. Olvidado, detestado, el aventurero pierde el gusto de su propia existencia; sin saberlo, quizá, es a través de la existencia de los otros que aquélla le parece tan preciosa; se convierte en una afirmación, en un ejemplo frente a la humanidad; se torna vana e injustificada a partir del momento en que se vuelve sobre sí misma.

De este modo, el aventurero esboza una conducta moral porque asume positivamente su subjetividad; pero si se niega con mala fe a reconocer que esta subjetividad se trasciende necesariamente hacia otro, se encerrará en una indepedencia falsa, que será, por cierto, verdadera esclavitud. Para el hombre libre, sólo será un aliado concedido por el azar y al cual no se otorga gran confianza; por lo tanto, se convertirá fácilmente en un enemigo. Su falta consiste en creer que puede hacer algo por sí solo, sin la ayuda de los otros y aun contra ellos.

De alguna manera, el hombre apasionado es la antítesis del aventurero. También en él se esboza la síntesis de la libertad y de su contenido; pero en el aventurero es el contenido lo que no logra llevarse a cabo de manera auténtica, mientras que en el apasionado es la subjetividad la que fracasa en su autoconfirmación.

Lo que caracteriza al apasionado es que considera al objeto cual un absoluto, no al modo del hombre

formal —que lo toma en cuenta como cosa desasida de él—, sino como develado por su subjetividad. Hay transiciones entre lo formal y la pasión; un objetivo que primero ha sido anhelado en nombre de lo formal puede devenir objeto de pasión; inversamente, una adhesión apasionada puede descender al plano del vínculo formal. Mas la pasión verdadera reivindica la subjetividad de su compromiso; en la pasión amorosa, sobre todo, no se desea que el ser querido sea admirado objetivamente; prefiérese pensarlo desconocido, desfigurado; piénsase que hay un sentido de propiedad mayor al saberlo aislado, y que en ello, precisamente, estriba la recompensa. Esto es lo que toda pasión presenta de auténtico; aquí se afirma, con gran nitidez, en un movimiento hacia el objeto, el instante de la subjetividad. Tan sólo cuando la pasión se ha degradado a necesidad orgánica es cuando cesa de elegir; pero mientras permanece en estado viviente, la subjetividad la anima, sino bajo la forma de orgullo, al menos con complacencia y obstinación. Al mismo tiempo que es asunción de esa subjetividad, también es develamiento del ser; contribuye a poblar el mundo con objetos deseables, plenos de significaciones conmovedoras. Únicamente en las pasiones que denominaremos maníacas, para distinguirlas de las pasiones generosas, la libertad no encuentra su imagen auténtica; el apasionado busca la posesión, busca en espera del ser; bastante a menudo se ha descrito su fracaso y ese infierno que se crea él mismo. Hace brotar en el mundo ciertas riquezas insólitas, aunque también lo deshabita; como fuera de su obstinado proyecto nada existe, nada puede incitarlo a modificar su elección. Y habiendo comprometido toda su vida en un objeto exterior que puede escapársele sin cesar, padece trágicamente su dependencia. Aun si no se oculta de una ma-

nera definitiva, el objeto no se da jamás. El apasionado se hace carencia de ser no para *tener* ser, sino para ser; y permanece lejos, y nunca se siente colmado. Por ello, al mismo tiempo que cierta admiración, el apasionado inspira una especie de horror. Se admira el orgullo de una subjetividad que elige su fin sin someterse a ninguna ley extraña y el fulgor precioso del objeto develado por la fuerza de esa afirmación, pero también se considera como enemiga la soledad en la cual se encierra esa subjetividad; habiéndose retirado a una singular región del mundo, soslayando el comunicarse con los otros hombres, esta libertad sólo se realiza como separación; es imposible todo diálogo, toda relación con el ser apasionado; aparece, por tanto, ante los ojos de aquellos que aspiran a una comunión de libertades, como un extranjero, como un obstáculo; opone una opaca resistencia al movimiento de la libertad, que se quiere infinita. El apasionado no es tan sólo facticidad inerte; se halla, también, en el camino de la tiranía; sabe que su voluntad emana de él, pero puede, no obstante, pretender imponerla a los demás; en virtud de ello, se autoriza a practicar un nihilismo parcial; sólo el objeto de su pasión le parece real y pleno; el resto es insignificante; ¿por qué, pues, no traicionar, matar, destruir? Nunca se destruye *nada*; el universo entero es aprehendido como un conjunto de medios o de obstáculos a través de los cuales se trata de alcanzar la cosa en la cual se ha comprometido su ser. No confiando su libertad a los hombres, el apasionado no los reconoce más como libertades; no vacilará, por consiguiente, en tratarlos como cosas. Si el objeto de su pasión interesa a la totalidad del mundo, esa tiranía se transforma en fanatismo. En todos los movimientos fanáticos existe una parte que es formal; los valores

inventados por ciertos hombres en una pasión inspirada por el odio, el temor y la fe, son pensados y queridos por otros como realidades dadas; mas no hay fanatismo formal que no posea una base pasional, puesto que toda adhesión al mundo formal se realiza a través de tendencias y de complejos rechazados. Así, la pasión maníaca representa una condenación para aquel que la escoge, y para los otros hombres es una de las formas de la separación que divide las libertades; conduce a la lucha y a la opresión. Un hombre que busca el ser lejos de los otros hombres, lo busca contra ellos y, al mismo tiempo, se pierde él mismo.

Sin embargo, puede esbozarse una conversión en en el núcleo de la pasión misma. Esa distancia a que se encuentra con relación al objeto y que suscita el tormento del apasionado, en lugar de querer abolirla vanamente, es preciso que la acepte; es la condición del develamiento del objeto. Entonces, el individuo hallará su alegría en el desgarramiento que lo separa del ser del cual se hace carencia. Así, en las cartas de Mlle. de Lespinasse hay un constante tránsito del dolor a la asunción de ese dolor; la amante describe sus lágrimas, sus torturas, pero afirma que ama su desgracia; es para ella, también, una fuente de delicias; se complace en que a través de la separación, el otro aparezca como otro; le gusta exaltar, con su sufrimiento, esa existencia extranjera que elige como digna de todos los sacrificios. Tan sólo como extranjero, interdicto, como libre, el otro se devela como otro y amarlo auténticamente es amarlo en su alteridad y en esa libertad a través de la cual huye. El amor es, entonces, renunciamiento a toda posesión, a toda confusión; se renuncia a ser a fin de que se posea ese ser que no se es. Tal generosidad no puede, por otra parte, ejercerse en provecho de

cualquier objeto; no se podría amar en su independencia y separación una cosa pura, pues la cosa no posee independencia positiva. Si un hombre prefiere la tierra que ha descubierto a la posesión de esa tierra, un cuadro o una estatua a su presencia material, ello acaece en tanto se le aparecen como posibilidades abiertas a otros hombres. La pasión sólo se convierte en libertad auténtica cuando, a través del ser entrevisto —cosa u hombre—, se confía la propia existencia a otras existencias, sin pretender enviscarla en la densidad del en-sí.

Vemos, por tanto, que ninguna existencia puede llevarse a cabo de manera válida si se limita a sí misma; necesita de la existencia del otro. La idea de semejante dependencia estremece, y la separación, la multiplicidad de los existentes provoca los más inquietantes problemas. Concíbese que hombres conscientes de los riesgos y de la inevitable porción de fracaso que implica todo compromiso con el mundo pretendan realizarse fuera del mundo. Al hombre le está permitido separarse de ese mundo por la contemplación, pensarlo y aun crearlo de nuevo. Algunos, en lugar de construir su existencia a través del desarrollo indefinido de los tiempos, propónense afirmarla bajo su aspecto eterno y llevarla a cabo como un absoluto; esperan, con ello, superar la ambigüedad de su condición. De este modo, muchos intelectuales buscan su salvación, ya en el pensamiento crítico, ya en una actividad creadora.

Hemos visto que el ser formal se pone en duda a sí mismo ante la circunstancia de no poder asir totalmente lo formal; así, deslízase en un nihilismo parcial; pero el nihilismo es inestable, ya que tiende hacia lo positivo; el pensamiento crítico pretende efectuar una puesta en duda universal de todos los

aspectos de lo formal, pero sin hundirse en la angustia de la negación pura; pone por encima de todo un valor superior, universal, intemporal, que sería el de la verdad objetiva; y, correlativamente, el crítico se define positivamente como la independencia del espíritu. Fijando en realidad positiva el movimiento negativo de la puesta en duda de los valores, fija también en presencia positiva la negatividad propia de todo espíritu. De esta manera, cree escapar a toda crítica terrestre; no le cabe elegir entre el camino y el indígena, entre América y Rusia, entre la producción y la libertad; comprende, domina y niega, en nombre de la verdad total, las verdades necesariamente parciales que devela todo compromiso humano. Pero la ambigüedad está en el corazón de su actitud misma, pues el espíritu independiente es aún un hombre con su situación singular en el mundo, y aquello que él define como verdad objetiva es el objeto de su propia elección. Sus críticas caen en el mundo de los hombres singulares; no describe solamente, toma partido. Si no asume la subjetividad de su juicio, cae de modo infalible en la trampa de lo formal. En vez de ese espíritu independiente que pretende ser, no es más que el servidor vergonzoso de una causa a la cual no ha querido adherirse.

De otra manera, podemos expresar que el artista y el escritor se esfuerzan en superar la existencia; intentan realizarla como un absoluto. Lo que torna auténtico su esfuerzo es que no se proponen alcanzar el ser; por ello, se distinguen de un ingeniero o de un maníaco; lo que tratan de fijar y hacer trascender hacia lo eterno, es la existencia; la palabra, el rasgo, el mármol mismo indican el objeto en tanto que ausencia. Únicamente en la obra de arte, la carencia de ser retorna a lo positivo; el tiempo se halla

detenido, surgen formas claras, significaciones concluSas; en este retorno, la existencia se confirma, brinda su propia justificación; es lo que expresa Kant cuando define al arte como "una finalidad sin fin". Por el hecho de haberse constituído de este modo en un objeto absoluto, el creador se halla entonces tentado de considerarse a sí mismo como absoluto; justifica el mundo y discurre, por consiguiente, que no tiene necesidad de nadie para justificarse. Mas en verdad, el esfuerzo creador es auténtico en tanto es movimiento hacia la existencia confirmándose a sí misma; si la obra deviene un ídolo por medio del cual el artista cree alcanzarse como ser, clausura en torno suyo el universo de lo formal, cae en la ilusión que Hegel denunciara cuando describió la raza de los "animales intelectuales".

No hay para el hombre ningún medio que le permita evadirse de este mundo; es en este mundo donde le es forzoso —evitando los escollos que acabamos de indicar— realizarse moralmente. Necesita que la libertad se proyecte hacia su propia realidad a través de un contenido en el cual funda su valor; un fin sólo es válido por un retorno a la libertad que lo ha situado y que se quiere a través de ésta. Pero esta voluntad implica que la libertad no se hunde en ningún objetivo y que no se disipa tampoco vanamente sin entrever antes dicho objetivo; no necesita que el sujeto trate de ser, sino, por el contrario, debe aspirar a que *tenga* ser; quererse libre y querer que *tenga* ser es una sola e idéntica elección: la elección que el hombre hace de sí mismo como presencia en el mundo. No puede expresarse ni que el hombre libre desea la libertad para develar el ser, ni el develamiento del ser para la libertad; son, por cierto, dos aspectos de una sola realidad. Y cualquiera sea aquel que se considere, ambos implican la

relación existente entre cada hombre con todos los otros.

Dicha relación no se revela a todos de inmediato. Un joven se quiere libre, quiere poseer un ser; esta generosidad espontánea que lo lanza con ardor en el mundo puede aliarse con aquello que, corrientemente, se denomina egoísmo. Sucede con frecuencia que el joven no aprehende de su vínculo con el otro más que la faz a través de la cual el otro aparece como enemigo. En el prefacio de *L'Expérience intérieure*, Georges Bataille subraya vigorosamente que cada individuo quiere ser Todo; en cualquier hombre, y en particular en aquellos cuya existencia se afirma con más esplendidez, advierte un límite, una condenación de sí mismo. "Cada conciencia persigue la muerte de la otra", ha dicho Hegel. Y, en efecto, el otro me sustrae el mundo totalmente a cada momento; el primer movimiento consiste en odiarlo. Mas este aborrecimiento es ingenuo, y la envidia se pone en duda a sí misma de inmediato; si verdaderamente yo fuese todo, no habría nada junto a mí, el mundo estaría vacío, no habría nada que poseer y yo mismo no sería nada. Si posee buena voluntad, el joven comprende bien pronto que al sustraerme el mundo, el otro también me lo da, puesto que una cosa sólo me es dada por el movimiento que la arranca de mí. Querer que él tenga ser es también querer que existan hombres por quienes y para quienes el mundo esté dotado de significaciones humanas; el mundo no puede revelarse más que sobre un fondo de mundo revelado por los otros hombres; no se define ningún proyecto más que por su interferencia con otros proyectos; hacer "que tenga" ser es ponerse en comunicación a través del ser con-otro.

Esta verdad se reencuentra bajo otra forma cuan-

do decimos que la libertad no puede quererse sin entrever un futuro abierto; es necesario que los fines que ella se da no puedan ser trascendidos por ninguna reflexión, sino que la libertad sola de los otros hombres pueda prolongarse más allá de nuestra vida. He procurado mostrar en *Pyrrhus et Cinéas* que todo hombre tiene necesidad de la libertad de los otros hombres y, que en un sentido, la desea siempre, aunque sea tirano; solamente le falta asumir de buena fe las consecuencias de tal voluntad. Sólo la libertad de otro nos impide a cada uno de nosotros fijarse en la absurdidad de la facticidad. Y si hay que creer en el mito cristiano de la creación, Dios mismo está de acuerdo en este punto con la doctrina existencialista, puesto que, según la frase de un sacerdote antifascista. "Él tiene tal respeto por el hombre que lo ha creado libre".

Se advierte, pues, hasta qué extremo se engañan —o mienten— aquellos que pretenden asimilar el existencialismo a un solipsismo que exaltaría, como Nietzsche, la voluntad de dominio. Según esta interpretación, tan extendida como errónea, el individuo, conociéndose y eligiéndose como creador de sus propios valores, procuraría imponérselos a otro; de ello resultaría un conflicto de voluntades adversas encerradas en su soledad. Pero, por el contrario, nosotros hemos visto que, en la medida en que el espíritu de aventura, la pasión y el orgullo conducen a esa tiranía y a esos conflictos, la moral existencialista los condena; y esto, no en el nombre de una ley abstracta, sino porque si es verdad que todo proyecto emana de una subjetividad, también es cierto que ese movimiento subjetivo asienta, a través de sí mismo, un sobrepasamiento de la subjetividad. El hombre sólo puede hallar en la existencia de los otros hombres una justificación de su propia existencia.

Ahora bien, él tiene necesidad de tal justificación y no puede escapar de ella. El desasosiego moral no le viene al hombre desde afuera. Es en sí mismo donde encuentra esta ansiosa pregunta: ¿para qué? O, mejor aún, él mismo es esta pregunta urgente; sólo la ahuyenta dándose a la fuga, y desde el momento en que existe, responde. Se dirá, acaso, que para *sí* él es moral, y que semejante actitud es egoísta. Pero no hay ninguna moral a la cual no pueda dirigirse ese reproche, y que, a su vez, no se anule a sí mismo, pues ¿cómo me desasogaría por aquello que no me concierne? Yo concierno a los otros, y es a mí a quien ellos conciernen; es ésta una verdad inseparable: la relación yo-otro es tan indisoluble como la relación sujeto-objeto.

Al mismo tiempo vemos caer ese otro reproche que se dirige a menudo al existencialismo: el de ser una doctrina formal, incapaz de proponer un contenido a esa libertad que quiere comprometida. Quererse libre es, también, querer a los otros libres; esta voluntad no es una fórmula abstracta. Indica, por el contrario, a cada uno las acciones concretas que debe llevar a cabo. Pero los otros están separados, se oponen mutuamente, y en sus relaciones con ellos el hombre de buena voluntad ve surgir problemas concretos y difíciles. Este aspecto positivo de la moralidad es el que vamos ahora a examinar.

III

1. – LA ACTITUD ESTÉTICA

Todo hombre, pues, tiene algo que ver con los otros hombres; el mundo con el cual se compromete es un mundo humano, en donde cada objeto se halla penetrado de significaciones humanas; es un mundo parlante, del cual ascienden solicitaciones, llamados; se comprende, por tanto, que a través de este mundo cada individuo pueda dar un contenido concreto a su libertad. Le es necesario develar el mundo con el objeto de practicar un develamiento ulterior, y con tal movimiento tratar de liberar a los hombres para que dicho mundo cobre un sentido. Mas aquí volvemos a encontrar la objeción con la cual ya tropezamos al examinar el momento abstracto de la moral individual. Si todo hombre *es* libre, no sabría *quererse* libre. Igualmente, cabe afirmar, nada quiere para el otro, puesto que el otro es libre en todas las circunstancias; los hombres siempre operan un develamiento del ser, tanto en Buchenwald como en las islas paradisíacas del Pacífico, en las covachas como en los palacios. En el mundo siempre ocurre algo, y al movimiento de mantener al ser a distancia, ¿no puede considerársele con un júbilo desasido de diferentes avatares? ¿O donde encontrar razones que llevan al terreno de la

acción? Ninguna solución es mejor ni peor que otra.

A esta actitud se la puede llamar estética, porque aquel que la adopta pretende no tener con el mundo otro vínculo que el de una contemplación en estado de desasimiento; fuera del tiempo, lejos de los hombres, se sitúa frente a la historia, a la cual no cree pertenecer, como una pura mirada; esta visión impersonal iguala todas las situaciones, no las aprehende más que en la indiferencia de sus diferencias, excluyendo toda preferencia.

Así, el aficionado a las obras históricas asiste con pasión idéntica y serena al nacimiento y decadencia de Atenas, de Roma, de Bizancio; el turista considera con la misma curiosidad tranquila la arena del Coliseo, las ruinas de Siracusa, las termas, los palacios, los templos, las prisiones, las iglesias; todas estas cosas han existido. Ello basta para satisfacerlo. ¿Por qué no considerar también con un interés imparcial las que existen actualmente? Es una tentación que se reencuentra, por ejemplo, en muchos italianos, a quienes aplasta un pasado mágico y falaz: ya el presente se les aparece como un futuro pasado. Se han sucedido sobre su tierra las invasiones, las guerras, las revueltas intestinas, las servidumbres; cada momento de esta historia atormentada se halla desmentido por el siguiente; y, sin embargo, de la entraña de esa vana agitación han surgido domos, estatuas, bajo relieves, cuadros y palacios que han permanecido intactos a través de los siglos y que todavía hechizan a los hombres del presente. Concíbese que un intelectual florentino contemple con escepticismo los grandes movimientos inciertos que solivian a su país y que luego se apagan, como se han extinguido los hervores de los siglos desaparecidos: lo que importa, reflexiona, es comprender solamente los acontecimientos provisorios y cultivar, a través de ellos,

esa belleza que no muere nunca. También con una idea de rescate, muchos franceses aceptaron en 1940 y en los años posteriores, ese pensamiento. "Procuremos captar el punto de vista de la historia", se dijeron cuando los alemanes entraron en París; y en el transcurso de la ocupación, algunos intelectuales se mantuvieron "au-dessus de la mêlée", considerando con imparcialidad circunstancias contingentes que no les concernían.

Mas de inmediato se advierte que semejante actitud surge en los momentos de descorazonamiento, de confusión: en verdad, aparece como una posición falsa, como una manera de huir de la verdad del presente. Con relación al pasado, este eclecticismo es legítimo; no nos hallamos ya en situación de establecer contacto con Atenas, con Esparta o con Alejandría, y la idea misma de una elección carece de sentido. Pero el presente no es un pasado en potencia; es el momento del elegir y de la acción, y no podemos evitar el vivirlo a través de un proyecto; y no hay proyecto que sea puramente contemplativo puesto que uno se proyecta siempre hacia alguna cosa, hacia el futuro; situarse "fuera" es una manera de vivir el hecho inevitable que se es íntimamente; aquellos intelectuales franceses que pretendían, en nombre de la historia, de la poesía o del arte, dominar el drama de la época, asumían, mal que les pesase, el papel de actores, y concitaban, más o menos explícitamente, el juego del ocupante. Asimismo, el esteta italiano, ocupado en acariciar los mármoles y los bronces de Florencia, jugaba, con su inercia, un papel político en la vida de su país. Esto sólo podría justificarse afirmando que todo puede ser, igualmente, el objeto de una contemplación, puesto que el hombre no contempla jamás: hace.

El problema se presenta de una manera particularmente aguda y, al mismo tiempo, equívoca, para el artista, para el escritor; pues no es en nombre de la pura contemplación, sino de un proyecto definido donde se pretende ubicar, entonces, la indiferencia de las situaciones humanas: el creador proyecta sobre la obra de arte un dado que él justificará como materia de esa obra; no importa qué dado puede ser de este modo salvado. Puede tratarse tanto de una masacre como de una mascarada. Esta justificación estética es a veces tan evidente que la misma traiciona el designio del autor; este escritor desea comunicarnos el horror que le inspiran los reformatorios: ha conseguido escribir un libro tan bello que, seducidos por el relato, el estilo y las imágenes, nos olvidamos del horror que provoca el reformatorio y aun nos dedicamos a admirarlo. ¿No cabe pensar, pues, que si la muerte, la miseria y la injusticia pueden ser transfiguradas por nuestra alegría, no es un mal que exista la muerte, la miseria y la injusticia?

Mas aquí no hay que confundir el presente con el pasado. Respecto del pasado, ya no es posible ninguna acción; si hubo guerra, peste, escándalo y traición, nosotros ya no poseemos ningún medio para impedir que todo ello no acaeciese; sin nosotros, el verdugo se hizo verdugo, la víctima padeció su suerte como víctima; todo cuanto podemos hacer es impedir que su historia vuelva a caer en la noche indistinta del ser, develarla, integrarla en el patrimonio humano, elevarla a la dignidad de la existencia estética, que lleva en sí su finalidad; pero, primero, se necesitaba que esta historia se llevase a cabo: se ha realizado como escándalo, rebeldía, crimen y sacrificio, y no hemos podido intentar rescatarla más que porque ella ofrecía, en principio, un rostro. También hoy debe existir antes de ser confirmada

en su existencia: existe sólo como compromiso, como cosa resuelta. Si considerásemos en primer término al mundo como un objeto a manifestar, si lo pensáramos salvado por esta destinación, de tal manera que todos nosotros pareciésemos justificados y ya no hubiera nada que negar, entonces no habría ya nada que decir, pues en él no se dibujaría ninguna forma; pero sucede que él se devela sólo a través del rechazo, del deseo, del odio, del amor. Para que un artista tenga un mundo que expresar, hace falta en primer término que se halle situado en este mundo, oprimido u opresor, resignado o rebelde, hombre entre los hombres. Mas entonces encuentra en el corazón de su vida la exigencia común a todos los hombres; le hace falta querer la libertad en él y universalmente; le hace falta intentar conquistarla: a la luz de ese proyecto, las situaciones adquieren una jerarquía y las razones para obrar se descubren.

2. — LIBERTAD Y LIBERACION

Una de las objeciones principales que se le ha hecho al existencialismo es que el precepto: querer la libertad, no es más que una fórmula carente de significación y que la misma no propone ningún contenido concreto respecto de la acción. Mas ello se debe a que se ha empezado por vaciar a la palabra libertad de su significado concreto. Ya hemos visto que la libertad sólo se lleva a cabo comprometiéndose con el mundo, aun cuando, para el hombre, el proyecto hacia la libertad se encarna en conductas perfectamente definidas.

Querer la libertad, querer develar el ser, es una sola e idéntica cosa; en mérito a esto, se define un tránsito positivo y constructivo de la libertad, que

hace pasar al ser a la existencia en un movimiento sobrepasado sin cesar. La ciencia, la técnica, el arte, la filosofía son conquistas indefinidas de la existencia con relación al ser: pues al asumirse como tales, ellas adquieren su rostro verdadero; es a la luz de esta asunción que el vocablo progreso halla su sentido verídico. No se trata de reconciliarse con un término fijado: el Saber absoluto, o la felicidad del hombre, o la perfección de la belleza, ya que de esta guisa todo esfuerzo humano estaría condenado al fracaso, pues a cada paso el horizonte retrocede un paso; se trata, respecto del hombre, de continuar la expansión de su existencia y de recuperar como absoluto este mismo esfuerzo.

La ciencia se condena al fracaso cuando, cediendo al vértigo de lo formal, pretende alcanzar el ser, contenerlo y poseerlo; mas encuentra su verdad si se considera como un libre compromiso del pensamiento en lo dado, entreviendo con cada descubrimiento no la fusión con la cosa, sino la posibilidad de nuevos descubrimientos; entonces, lo que proyecta el espíritu es la realización concreta de su libertad. A veces se intenta buscar en la técnica una justificación objetiva de la ciencia, pero comúnmente, el matemático se preocupa por las matemáticas, el físico de la física y no de sus aplicaciones. Y por otra parte, la técnica misma no está justificada objetivamente; si pone como objetivos absolutos la economía de tiempo y de trabajo que por su intermedio obtiene, la comodidad y el lujo a los cuales con su concurso se arriba, entonces aparece como inútil y absurda; pues el tiempo que se gana no se puede amontonar en un granero; es contradictorio querer economizar la existencia que, precisamente, existe sólo gastándola, y es una ironía mostrar que los aviones, las máquinas y el teléfono no hacen a los hom-

bres actuales más felices que a los de antaño. Pero, en verdad, no se trata de dar a los hombres tiempo, dicha; no se trata de paralizar el movimiento de la vida: se trata de llevarla a cabo. Si la técnica pretende llenar esa carencia que la existencia lleva en su seno, fracasa radicalmente; mas escapa a toda crítica si se admite que a través de ella la existencia, lejos de aspirar a obtener reposo en la seguridad del ser, se arroja ante ella misma a fin de arrojarse más adelante aún, percibiendo de esta manera un develamiento indefinido del ser por la transformación de la cosa en instrumento, y la apertura, para el hombre, de posibilidades siempre nuevas. En cuanto al arte, ya hemos dicho que no debe pretender instituir ídolos: debe descubrir a los hombres la existencia como razón de existir; ello explica por qué Platón, que deseaba arrancar a los hombres de la tierra y destinarlos al cielo de las Ideas, condenaba a los poetas; es que todo humanismo es contrario a la corona de laureles. El arte revela lo transitorio como absoluto; y como la existencia transitoria se perpetúa a través de los siglos, es forzoso también que a través de los siglos el arte perpetúe esta revelación interminable. De este modo, las actividades constructivas del hombre sólo adquieren un sentido válido cuando son asumidas como movimiento hacia la libertad; y recíprocamente, adviértese que tal movimiento es concreto: descubrimientos, inventos, industrias, cultura, cuadros y libros pueblan concretamente el mundo y abren a los hombres posibilidades concretas.

Acaso pueda imaginarse un porvenir en el que los hombres no conozcan otra norma o uso de su libertad que el libre despliegue de la misma. Entonces, sería posible una actividad constructora para todos, y cada uno podría entrever positivamente su

porvenir a través de sus proyectos. Mas al presente hay hombres que no pueden justificar su vida más que por medio de una acción negativa. Ya lo hemos visto: todo hombre se trasciende. Mas sucede que esta trascendencia está condenada a rodar inútilmente sobre sí misma porque se la separa de sus objetivos. Es lo que define una situación de opresión. Tal situación nunca es natural: el hombre no está oprimido por las cosas; al contrario, a menos que sea un niño ingenuo que golpea las piedras, o un príncipe extraviado que hace castigar al mar, el hombre no se rebela contra las cosas: contra los otros hombres solamente. La resistencia de la cosa sostiene la acción del hombre como el aire el vuelo de la paloma; y al proyectarse a través de ella, el hombre la acepta como obstáculo, asume el riesgo de una derrota en donde no advierte un mentís a su libertad. El explorador sabe que, quizá, puede estar obligado a retroceder antes de llegar a su meta; el sabio, que tal fenómeno puede permanecer obscuro; el técnico, que su tentativa puede fracasar: estos retrocesos, estos errores son una forma de develamiento del mundo. Y, por cierto, un obstáculo material puede contradecir cruelmente una empresa: las inundaciones, los terremotos, la langosta, las epidemias, la peste, son calamidades; mas de todo ello surge una verdad del estoicismo: un hombre debe asumir aún esas desgracias, y puesto que no debe desmentirse jamás en favor de ninguna cosa, la destrucción de ninguna cosa le significará una ruina radical; su muerte misma no es un mal, puesto que no es hombre más que en tanto es mortal: debe asumirla como el término natural de su vida, como el riesgo implicado por todo tránsito viviente. Sólo el hombre puede ser un enemigo para el hombre, sólo él puede ocultarle el sentido de sus actos, de su vida, porque sólo a él le

compete confirmarlo en su existencia, reconocerlo efectivamente como libertad. Es aquí donde la distinción estoica entre las "cosas que no dependen de nosotros" y las que "dependen de nosotros" se muestra insuficiente; pues "nosotros" es legión y no un individuo; cada uno depende de los otros y lo que me sucede por intermedio de los otros depende de mí en lo que respecta a su significado; no se soporta una guerra, una ocupación, como se soporta un terremoto: es necesario tomar partido a favor o en contra, y en mérito a ello las voluntades extrañas devienen favorables u hostiles. Esta interdependencia explica que la opresión sea posible y, al mismo tiempo, odiosa. Ya hemos visto que mi libertad exige, para llevarse a cabo, desembocar en un porvenir abierto: son los otros hombres quienes me despejan el porvenir, son ellos quienes, constituyendo el mundo de mañana, definen mi futuro; pero si en lugar de permitirme participar en ese movimiento constructor, me obligan a consumir mi trascendencia vanamente, si me mantienen por debajo de ese nivel que han conquistado y a partir del cual efectuarán nuevas conquistas, entonces me segregan del porvenir, me convierten en cosa. La vida procura, a la vez, perpetuarse y sobrepasarse; si no hace más que mantenerse, vivir significa tan sólo no morir, y la existencia humana no se distingue ya de una vegetación absurda; una vida sólo se justifica cuando su esfuerzo para perpetuarse está integrado en su sobrepasamiento, y si este sobrepasamiento no posee otros límites que aquellos que el sujeto se asigna a sí mismo. La opresión divide al mundo en dos clanes: existen quienes construyen a la humanidad lanzándola al encuentro de sí misma, y quienes están condenados a revolverse sin esperanza alguna, y cuyo sino consiste solamente en mantener a la colectivi-

dad; su vida es una pura repetición de gestos mecánicos y su ocio sólo alcanza a recuperar sus fuerzas: el opresor se nutre de su trascendencia, y rehusa prolongarla por medio de un libre reconocimiento. Al oprimido sólo le queda una solución: negar la armonía de esa humanidad de la cual se pretende excluirlo, demostrar que es hombre y que es libre al rebelarse contra los tiranos. Para prevenir esa rebelión, uno de los artificios de la opresión consistirá en disimularse tras una situación natural, puesto que, en verdad, no cabe rebelarse contra la naturaleza. Cuando un conservador quiere demostrar que el proletariado no se encuentra oprimido, declara que la distribución actual de las riquezas es un hecho natural y que, por tanto, no hay medio para oponérsele; y, sin duda, es un hermoso juego el probar que, estrictamente hablando, no se le *roba* al obrero el producto de su trabajo, ya que la palabra *robo* supone esa serie de convenciones que, por otra parte, autorizan ese tipo de explotación; mas lo que el revolucionario indica con esa palabra, es que el régimen actual es un hecho humano. Como tal, debe ser negado. Este repudio, a su vez, segrega la voluntad del opresor de ese porvenir hacia el cual pretendía lanzarse solo: le ha substituído otro porvenir, que es el de la revolución. No es una lucha de palabras o de ideologías, sino una lucha real y concreta: si es éste y no aquél el porvenir que triunfa, quien se realiza como libertad positiva y abierta es el oprimido, y el opresor quien se transforma en un obstáculo, en una cosa.

Hay, pues, dos maneras de sobrepasar lo dado: es muy diferente llevar a cabo un viaje que evadirse de una prisión. En los dos casos, lo dado está presente en su sobrepasamiento; pero en un caso, presente en tanto que aceptado; en el otro, en tanto que negado. Y ello constituye una diferencia radi-

cal. Hegel confundió esos dos movimientos en el vocablo ambiguo "aufheben"; y sobre esta ambigüedad reposa todo el edificio de un optimismo que niega el fracaso y la muerte; esto es lo que permite contemplar el futuro del mundo como un desarrollo continuo y armonioso; esta confusión es la raíz y también la consecuencia, el perfecto resumen de esa blandura idealista y plena de palabras que Marx le reprocha a Hegel y a la cual le opone una dureza realista. La rebeldía no se integra en el desarrollo armonioso del mundo, no quiere integrarse en ese movimiento, sino, más bien, estallar en el corazón del mundo y quebrar la continuidad. No es casualidad que Marx defina negativamente y no positivamente la actitud del proletariado: no lo muestra como afirmándose a sí mismo, ni como buscando la realización de una sociedad sin clases, sino, en primer término, como procurando suprimirse a sí mismo en tanto clase. Y, precisamente, porque esta situación sólo tiene una salida negativa, debe ser suprimida.

Todos los hombres están interesados en esta supresión y —el mismo Marx lo expresa— tanto el opresor como el oprimido, pues cada cual siente la necesidad de que todos los hombres sean libres. Existen casos en que el esclavo no conoce su servidumbre y en que le será preciso traer desde afuera el germen de su liberación: su sumisión no basta para justificar la tiranía que se ejerce contra él. El esclavo está sometido cuando se ha conseguido mistificarlo de tal suerte que su situación no le parece impuesta por los hombres, sino dada inmediatamente por la naturaleza, por los dioses, por las potencias contra las cuales la rebeldía carece de significado; por consiguiente, no es por una disminución de su libertad que él acepta su condición, puesto que no puede

concebir otra. Y en el interior de ese mundo en el cual encierra su ignorancia, puede, por ejemplo, en sus relaciones con sus camaradas, vivir como un hombre moral y libre. El conservador propondrá argumentos con los cuales pretenderá que no debe turbarse esta paz: no es preciso dar instrucción al pueblo ni comodidad a los indígenas colonizados; hay que amordazar a los "cabecillas"; éste es el sentido de un viejo cuento de Maurras: no hay que despertar al durmiente, pues con ello surgiría la desgracia. No se trata, por cierto, bajo pretexto de liberación, de lanzar, mal de su grado, a los hombres a un mundo nuevo, que no han elegido, que aún no han justipreciado. Los esclavistas de la Carolina sentíanse complacidos cuando le mostraban a sus vencedores a viejos esclavos negros, asombrados ante una libertad con la cual no sabían qué hacer y reclamando con lágrimas en los ojos a sus antiguos amos; estas falsas liberaciones —aun cuando en algunos casos, sean inevitables— agobian a aquellos que son sus víctimas como un nuevo vuelco del destino ciego. Lo que hay que hacer es proporcionar al esclavo ignorante el medio de trascender su situación por medio de la rebeldía, disipar su ignorancia; se sabe que el problema de los socialistas del siglo XIX fué, precisamente, desarrollar en el proletariado una conciencia de clase; en la vida de una Flora Tristán, por ejemplo, se advierte cuán ingrata era semejante tarea: lo que ella deseaba para los trabajadores, le era necesario quererlo, en primer término, sin ellos. Pero, ¿con qué derecho puede quererse algo para el prójimo?, pregunta el conservador, quien, mientras tanto contempla al obrero o al indígena como a "un niño grande", mas sin vacilar, por ello, en disponer de la voluntad de ese niño. Y, en efecto, nada resulta más arbitrario que intervenir como ex-

traño en un destino que no es el nuestro: uno de los escándalos de la caridad —en el sentido cívico de la palabra— es que ella se ejerce desde afuera, según el capricho de aquel que la distribuye, y, por lo cual, se encuentra separada de su objeto. Porque la causa de la libertad es tanto del otro como *mía*: es universalmente humana. Si quiero que el esclavo tome conciencia de su servidumbre, es, a la vez, para no ser yo mismo un tirano —pues toda abstención es complicidad, y la complicidad es aquí tiranía— y, también, para que se le ofrezcan al esclavo liberado nuevas posibilidades, y, a través de él, a todos los hombres. Querer la existencia, querer develar el mundo, querer a los hombres libres, es una sola voluntad.

Por otra parte, miente el opresor si pretende que el oprimido desea positivamente la opresión; éste se abstiene solamente de no quererla, porque ignora hasta la posibilidad del rechazo. Si todo se reduce a proponerse una acción exterior, ésta consiste en poner al oprimido en presencia de su libertad. Entonces, decidirá positivamente, libremente. El hecho es que él se decide contra la opresión, y, de esta guisa, comienza, verdaderamente, el movimiento de liberación. Porque si es cierto que la causa de la libertad es la causa de cada uno, también es cierto que la urgencia de la liberación no es idéntica para todos; con razón, expresa Marx: tan sólo al oprimido se le aparece como inmediatamente necesaria. Con relación a nosotros no creemos en una necesidad de hecho, sino en una exigencia moral; el oprimido no puede realizar su libertad de hombre más que en la rebeldía, puesto que lo propio de la situación contra la cual se rebela es, precisamente, impedirle todo desarrollo positivo. Su trascendencia se sobrepasa únicamente hasta el infinito en la lucha social y po-

lítica. Y, en verdad, el proletario es, naturalmente, como cualquier otro individuo, un hombre moral; puede alejarse de la libertad, disiparla, vegetar sin deseo, consagrarse a un mito inhumano; y la astucia de un capitalismo "ilustrado" consistirá en hacerle olvidar su zozobra de justificación auténtica, ofreciéndole, al salir de la fábrica, donde un trabajo mecánico absorbe su trascendencia, distracciones en las cuales ésta termina por esfumarse: ésta es la política seguida por los grandes empresarios americanos, que coge al obrero en el cepo de los deportes, de los automóviles y de las "frigidaires". Sin embargo, en el conjunto existen menos tentaciones de traición que entre los miembros de las clases privilegiadas, porque la hartura de sus pasiones, el gusto por la aventura y las satisfacciones de lo formal-social le están vedados. Y, sobre todo, porque al mismo tiempo que pueden cooperar en la lucha contra la opresión, le es también posible al burgués y al intelectual, emplear positivamente su libertad: su futuro no está cerrado. Es lo que, por ejemplo, indica Ponge, cuando escribe, a propósito de la literatura "post-revolucionaria", que le está permitido, tanto al escritor, como al sabio o al técnico, llevar a cabo, antes que la revolución esté cumplida, esa recreación del mundo que debería ser la obra de todo hombre si en tantas partes la libertad no estuviese aún encadenada. Que sea deseable o no anticiparse respecto del porvenir, que los hombres tengan que renunciar al empleo positivo de su libertad en tanto la liberación de todos no haya finalizado, o que, por el contrario, toda realización humana sirva a la causa del hombre, este es un punto sobre el cual vacila la política revolucionaria. En el interior mismo de la U. R. S. S., la correspondencia entre la construcción del porvenir y la lucha actual parece,

según los momentos y las circunstancias, ser definida de maneras muy diversas. Este es, también, un punto sobre el cual cada individuo tiene que inventar su solución libremente. Lo que en todo caso puede afirmarse es que el oprimido se encuentra más totalmente comprometido en la lucha que aquellos que, rehusando igualmente su servidumbre, no la padecen; pero, por otra parte, todo hombre se halla inmerso en esta lucha de una manera tan esencial que no podría realizarse moralmente sin tomar parte en ella.

El problema se complica por la circunstancia de que al presente la opresión brinda más de un rostro: el fellah árabe es oprimido a la vez por los sheiks y por la administración francesa o inglesa; ¿a cuál de los dos enemigos es preciso combatir? El interés del proletario francés no es el mismo que el del indígena colonizado: ¿a cuál servir? Pero, aquí, la cuestión, antes que moral es política: es necesario que toda opresión sea abolida; cada uno debe llevar su lucha estrechamente vinculada a la de los otros e integrando un designio general; ¿qué orden seguir? ¿qué táctica adoptar? Todo ello conforma un panorama de oportunidad y de eficacia. Para cada ser esto depende, también, de su situación singular. Puede ocurrir que alguien se sienta impulsado a sacrificar provisoriamente una causa cuyo éxito se halla supeditado a otra causa que es más urgente defender; por el contrario, puede suceder que se juzgue necesario mantener la tensión de la revuelta contra una situación que no se quiere consentir a ningún precio: así, habiendo los Estados Unidos pedido a los líderes negros el renunciar, en nombre del interés general, a sus reivindicaciones, Richard Wright rehusó, estimando que aun en medio de la guerra su causa debía ser defendida. En todo caso,

lo que la moral exige es que el combatiente no quede cegado por el objetivo propuesto, al extremo de caer en el fanatismo de lo formal o de la pasión; la causa a la cual sirve no debe encerrarse en sí misma, creando un nuevo elemento de separación: a través de su propia lucha debe procurar servir a la causa universal de la libertad.

De inmediato, el opresor promueve una objeción: he aquí que, bajo el pretexto de la libertad, se me oprime, me priváis de *mi* libertad. Es el argumento que los esclavistas del Sur oponían a los abolicionistas, y se sabe que los yanquis se hallaban tan penetrados por los principios de una democracia abstracta que no se reconocieron el derecho de negar a los plantadores del Sur la libertad de poseer esclavos. Así, la guerra de Secesión estalló con un pretexto totalmente formal. Tal escrúpulo hace sonreír; hoy día, mientras tanto, los Estados Unidos reconocen, más o menos implícitamente, a los blancos del Sur la libertad de linchar a los negros. Y este es el mismo sofisma que se despliega con inocencia en los diarios del P. R. L., y más o menos sutilmente en todos los órganos conservadores. Cuando un partido promete a las clases dirigentes defender sus libertades, ello significa de modo muy exacto que reivindica para ellos la libertad de explotar a la clase trabajadora. No es en el nombre de una justicia abstracta por lo que escandaliza tal reivindicación, pero en ella se disimula, con mala fe, una contradicción. Porque una libertad no se desea auténticamente más que queriéndose como movimiento indefinido a través de la libertad del otro; a partir del instante en que se repliega sobre sí misma, se niega a sí misma en provecho de un objeto cualquiera preferido a ella misma: se sabe claramente qué libertad reclama el P. R. L.: la de la propiedad, la de la posesión, la

comodidad, la riqueza y la seguridad moral. Sólo respetamos la libertad cuando se destina a la libertad, no cuando se extravía, se disipa y se desmiente a sí misma. Una libertad que no se aplica más que en negar la libertad debe ser negada. Y no es cierto que el reconocimiento de la libertad de otro limita mi propia libertad: ser libre no significa contar con el poder de hacer no importa qué; es poder sobrepasar lo dado en procura de un porvenir abierto; la existencia de otro en tanto que libertad define mi situación y ella es, asimismo, la condición de mi propia libertad. Se me oprime si se me encarcela, no si se me impide aherrojar a mi vecino.

Igualmente, el opresor tiene plena conciencia de este sofisma. Casi ni se atreve a recurrir a él; más bien que reivindicar en su desnudez la libertad de opresión, preséntase de buena gana como el defensor de ciertos valores. No lucha en su nombre, sino en nombre de la civilización, de las instituciones, de los monumentos y de las virtudes que realizan objetivamente la situación que él pretende sostener; declara a todas esas cosas bellas y buenas en sí mismas; defiende un pasado que ha asumido la dignidad helada del ser contra un futuro incierto cuyos valores aún no han sido conquistados; es lo que expresa el rótulo "conservador". Así como algunos son conservadores de un museo o de un gabinete de medallas, otros se hacen conservadores del mundo dado; subrayando los sacrificios que, necesariamente, provoca todo cambio, optan en favor de lo que ha sido contra lo que no es todavía.

Es bien cierto que el sobrepasamiento del pasado hacia el porvenir exige siempre sacrificios; pretender que destruyendo un viejo barrio para reconstruir sobre sus ruinas casas nuevas, se lo conserva dialécticamente, esto no es más que un juego de palabras;

ninguna dialéctica podría resucitar el viejo puerto de Marsella; el pasado, mientras no ha sido sobrepasado en su presencia de carne y de hueso, se esfuma absolutamente. Lo más que puede pretender un optimista obstinado es que bajo esta forma, singular y fijada, el pasado no nos concierna, y que al sacrificarlo no sacrificamos nada; de esta manera, muchos revolucionarios juzgan sano negar toda vinculación con el pasado, profesar desprecio por los monumentos y las tradiciones. "¿Qué hacemos aquí? Perdemos nuestro tiempo", expresa un periodista de izquierda, caminando con impaciencia por una calle de Pompeya. Esta actitud se confirma por sí misma; apartémonos del pasado y de él no queda la menor huella en el presente, ni para el porvenir; la gente de la Edad Media había olvidado de modo tan radical la antigüedad que nadie anhelaba conocerla. Se puede vivir sin griego, sin latín, sin catedrales, sin historias. Sí, pero existen otras cosas sin las cuales se puede vivir; el hombre no tiende a reducirse, sino a acrecentar su poder. Abandonar el pasado en la noche de la facticidad es una manera de despoblar el mundo; así, me burlaré de un humanismo harto indiferente a los esfuerzos de los hombres de otros tiempos; si ese develamiento del ser que han realizado nuestros antepasados no nos conmueve absolutamente, ¿por qué interesarse por cuanto se manifiesta hoy día, por qué desear tan ardientemente realizaciones futuras? Afirmar el reino humano significa tanto reconocer al hombre en el pasado como en el porvenir. Los humanistas del Renacimiento son un ejemplo de los beneficios que el arraigamiento en el pasado pueden aportar a un movimiento de liberación; y, sin duda, en toda época, el estudio del griego y del latín no posee esa fuerza viviente; pero el hecho de tener un pasado forma parte, en todo

caso, de la condición del hombre; si el mundo, detrás nuestro, estuviese desnudo, apenas si podríamos advertir, delante de nosotros, otra cosa que un desierto sombrío. Es necesario volver a tomar, por medio de nuestros proyectos vivientes, esa libertad que está comprometida con el pasado e integrarla con el mundo presente.

Mas, por otra parte, se sabe que si el pasado nos concierne, no lo es en calidad de dado-bruto, sino en tanto posee una significación humana; si esta significación no puede ser reconocida más que por un proyecto que niega la herencia del pasado, entonces esa herencia debe ser negada: sería absurdo mantener contra el hombre un dado que sólo es precioso en tanto expresa la libertad del hombre. Existe un país en donde el culto del pasado se ha erigido, más que en otras partes, en sistema: es el Portugal de hoy día; mas ello a costa de un desdén deliberado por el hombre. En todas las colinas donde se elevan ruinas, Salazar ha hecho reconstruir, sin reparar en gastos, suntuosos castillos, y en Obidos no ha vacilado en destinar a esas restauraciones, créditos afectados a la Maternidad, que se ha visto obligada a cesar en sus funciones de ayuda social; en los alrededores de Coimbra, donde debía levantarse una colonia infantil, gastó tanto dinero en hacer reproducir en escala reducida los diferentes tipos de antiguas casas portuguesas, que apenas cuatro niños pudieron ser albergados en esa ciudad monstruosa. En todas partes se alienta las danzas, los cantos, las fiestas locales, los viejos vestidos regionales: jamás se abre o se inaugura una escuela. Aquí se advierte en su forma más extrema el absurdo de una elección que prefiere la Cosa al Hombre, de quien, por cierto, sólo la Cosa puede recibir su valor. Las danzas, los cantos, los trajes regionales llevan en sí rasgos emocionantes

porque en las duras condiciones en que vivían los campesinos de antaño, esas fantasías representaban la única realización libre que les era permitida; por medio de esas creaciones, desprendíanse de su trabajo servil, trascendían su situación y se afirmaban, en suma, frente a las bestias, como hombres; en aquellos lugares donde aún esas fiestas existen espontáneamente, donde han conservado ese carácter, las mismas poseen su sentido y su valor. Pero reproducidas ceremoniosamente para edificación de turistas indiferentes, son tan sólo un documento tedioso, hasta una odiosa mistificación. Es un sofisma querer mantener por la violencia cosas cuyo valor surge del hecho, justamente, de que los hombres, a través de ellas, intentaban evadirse de las violencias. Asimismo, todos aquellos que oponen a la evolución social el respeto por los encajes antiguos, tapices, cofias campesinas, casas pintorescas, vestidos regionales, tejidos hechos a mano, viejos idiomas, etc., saben muy bien que proceden de mala fe: ellos mismos no consideran a esas cosas como realidad presente, y, la mayor parte del tiempo, su vida lo muestra de manera cabal. Claro está que tratan de beocios a quienes no reconocen el valor incondicionado de un punto de Alençon, mas en el fondo saben que esos objetos son menos preciosos en sí mismos que la manifestación de la civilización que representan: se alaba tanto el encaje como la paciencia y la sumisión de las manos prodigiosas adheridas a la aguja. Y ello, porque al negar la paciencia y la sumisión, negamos el encaje. Sábese perfectamente que los nazis hacían encuadernaciones y pantallas muy atractivas con la piel humana.

Así, la opresión de ninguna manera podría justificarse en nombre del contenido que defiende y que con mala fe erige en ídolo; ligada a la subjetividad

que lo ha fundado, ese contenido exige su propio sobrepasamiento. No se ama el pasado en su verdad viviente si uno se obstina en mantener las formas ya establecidas y momificadas. El pasado es una apelación, una apelación al porvenir, que, a veces, sólo puede ser salvado por intermedio de la destrucción. Que esta destrucción sea un sacrificio, sería hipocresía el negarlo. Puesto que el hombre aspira a tener ser, no puede sin pena renunciar a ninguna forma de ser. Mas una moral auténtica no enseña a rehusar el sacrificio ni a negarlo, sino a asumirlo.

El opresor procura justificarse no solamente como conservador. Prefiere, a menudo, invocar sus futuras realizaciones, habla en nombre del porvenir. Se expresa que el capitalismo es el régimen más favorable para la producción; el colono es el único capaz de explotar las riquezas que el indígena dejaría perder. En mérito a su utilidad es que la opresión procura defenderse. Pero hemos visto que una de las hipocresías del espíritu formal es pretender dar a la palabra "útil" un sentido absoluto; nada no es útil si no es útil al hombre, nada no es útil al hombre si éste es incapaz de definir sus propios fines y sus valores, si él no es libre. Sin duda, un régimen de opresión puede llevar a cabo construcciones susceptibles de ser aprovechadas por el hombre, mas sólo le servirán el día en que sea libre para servirse de ellas; ninguno de los beneficios de la opresión no es un beneficio real mientras dura el reino del opresor. Ni en el pasado ni en el porvenir puede preferirse una Cosa al Hombre, quien constituye por sí solo la razón de todas las cosas.

En fin, el opresor se complace en mostrar que el respeto de la libertad no se presenta nunca exento de dificultades, y, acaso, hasta puede llegar a afirmar que jamás podrían respetarse a la vez todas las

libertades. Mas esto significa únicamente que el hombre debe aceptar la tensión de la lucha, que su liberación debe ir a la busca de perpetuarse activamente, sin entrever un imposible estado de equilibrio y de reposo; esto no significa que debe preferir, en lugar de esta conquista incesante, el sueño de la esclavitud. Sean cuales fueren los problemas que se le ofrecen, los fracasos que tendrá que asumir, las dificultades en las cuales tendrá que debatirse, el hombre debe, a cualquier precio, rechazar la opresión.

3. – LAS ANTINOMIAS DE LA ACCIÓN

Hemos visto que si el opresor se mostraba consciente de las exigencias de su propia libertad, él mismo debía denunciar la opresión. Pero alienta la mala fe; se niega, en nombre de lo formal, o de sus pasiones, de su voluntad de dominio o de sus apetitos, a renunciar a sus privilegios. Para que la acción liberadora fuese una acción integralmente moral, sería necesario que se realizase a través de una conversión de los opresores. De esta manera se practicaría una reconciliación de todas las libertades. Mas nadie se atreve ya a abandonarse a esos ensueños utopistas. Sabemos demasiado que no se puede pensar en una conversión colectiva. Sin embargo, por el hecho mismo de que rehusan cooperar en la afirmación de la libertad, los opresores encarnan a los ojos de todos los hombres de buena voluntad, el absurdo de la facticidad; la moral, al reclamar el triunfo de la libertad sobre la facticidad, también reclama que se la suprima; y puesto que, por definición, su subjetividad escapa a nuestro compromiso, solamente sobre su presencia objetiva será posible obrar; será preciso tratar al otro como a una cosa,

violentarlo, confirmando con esto el hecho doloroso de la separación existente entre los hombres. He aquí, pues, al opresor, oprimido a su vez; y los hombres que lo violentan, conviértense, a su vez, en amos, verdugos y tiranos. En su rebelión, los oprimidos se metamorfoscan en una fuerza ciega, en una fatalidad brutal; en el corazón de ellos mismos se realiza el escándalo que divide al mundo. Y, sin duda, no es cuestión de retroceder ante sus consecuencias, porque la mala voluntad del opresor pone a cada uno en la alternativa de ser enemigo de los oprimidos si no lo es de su tirano; hay que sacrificar, evidentemente, a aquel que es un enemigo del hombre; mas ocurre que, para conquistar la libertad de todos, uno se encuentra forzado a tratar a ciertos hombres como cosas.

Una libertad que se aplica en negar la libertad es tan escandalosa que el escándalo de la violencia ejercida contra ella se encuentra prácticamente anulado: el odio, la indignación, la cólera (que el marxista cultiva a pesar de la fría imparcialidad de la doctrina), borran todos los escrúpulos. El opresor no sería tan poderoso si no tuviera únicamente cómplices entre los mismos oprimidos; la mistificación es una de las formas de la opresión; la ignorancia es una situación en la que el hombre puede estar encerrado tan estrechamente como en una cárcel; ya hemos expresado que todo individuo puede ejercer su libertad en el interior de su mundo; mas no todos poseen los medios para negar los valores, los tabús, las consignas de las que están rodeados; las conciencias respetuosas retoman, sin duda, por su cuenta y riesgo, al objeto que es motivo de su respeto, y, en ese sentido, son *responsables*, como son responsables de su presencia en el mundo: pero no son *culpables* si su adhesión no significa una pérdida de

su libertad. Cuando un joven nazi de dieciséis años moría gritando: "Heil Hitler!" no era culpable, no era él quien aborrecía, sino sus amos. Hubiera sido deseable reeducar a esa juventud engañada: poner a los hombres víctimas de la misma en presencia de su libertad. Mas la urgencia de la lucha veda este lento trabajo. Y el opresor está obligado, al mismo tiempo, sea por medio de la ignorancia o aun por la fuerza, a destruir a todos cuantos le sirven.

También hemos visto lo siguiente: tan compleja es la situación del mundo que no se podría luchar, a la vez, en todas partes y por todos. Para obtener una victoria urgente, deberáse renunciar, al menos provisoriamente, a servir a ciertas causas válidas por sí mismas, o aun, se las podrá combatir. De este modo, ningún partido antifascista no podía desear, en el curso de la última guerra, el triunfo de las rebeliones indígenas en el seno del Imperio Británico; por el contrario, estas rebeliones eran apoyadas por los regímenes fascistas; y, sin embargo, no se vituperará a aquellos que, considerando su liberación como la acción más urgente, aprovechaban la situación para obtenerla. Sucede, entonces, a menudo, que uno se encuentra obligado a oprimir y a matar a los hombres que persiguen objetivos a los cuales se reconoce validez.

Pero no hay peor escándalo que el de la violencia. Ésta no solamente nos obliga a sacrificar a los hombres que impiden el logro de nuestros designios, sino a aquellos que luchan con nosotros, y, por ende, a nosotros mismos. Puesto que no podemos vencer a nuestros enemigos más que obrando sobre su facticidad, reduciéndolos a cosas, nosotros mismos debemos hacer cosas; en esta lucha en la que las voluntades se ven forzadas a enfrentarse a través de los cuerpos, tanto los cuerpos de nuestros aliados como

los de nuestros adversarios están expuestos a idéntico azar brutal: serán heridos, muertos, hambreados. Toda guerra, toda revolución exige de aquellos que la llevan a cabo el sacrificio de una generación, de una colectividad. Y aun fuera de los períodos sangrientos o de crisis, la posibilidad permanente de la violencia puede constituir entre naciones, clases y razas, un estado de guerra latente en el cual los individuos son sacrificados de una manera constante.

Así, uno se halla en presencia de la paradoja de que ninguna acción puede realizarse a favor del hombre sin que de inmediato se vuelva contra los hombres. Esta verdad evidente, conocida universalmente, es, empero, tan amarga, que el primer cuidado de una doctrina de la acción consiste, de ordinario, en disimular la porción de fracaso que comporta toda empresa. Los partidos de opresión escamotean el problema: niegan el valor de lo que sacrifican, de tal manera que no encuentran *nada* que sacrificar. Pasando con mala fe de lo formal al nihilismo, asientan, a la vez, el valor incondicionado de su fin y la insignificancia de los hombres a quienes utilizan como instrumentos. Por más cuantioso que sea, el número de las víctimas siempre es susceptible de ser contado; y cada una de ellas, tomada una a una, es siempre un individuo; empero, a través del espacio y del tiempo, el triunfo de la causa abarca el infinito, interesa a toda la colectividad. Basta, para negar el escándalo, negar a la colectividad la importancia del individuo: ella lo es todo, el hombre es cero.

En cierto sentido, en efecto, un individuo es poca cosa. Y se comprende esta frase de un misántropo, que en 1939 declaraba: "Después de todo, cuando se mira a las gentes una a una, no parece perjudi-

cial hacer la guerra a pesar de ellas." Reducido a la pura facticidad de su presencia, fijado en su inmanencia, segregado de su porvenir, privado de su trascendencia y del mundo que esta trascendencia devela, un hombre sólo aparece como una cosa entre las cosas, que puede sustraerse de la colectividad de las otras cosas sin que su ausencia deje sobre la tierra la huella más insignificante. Multiplíquese por millares esta existencia miserable, su insignificancia será la misma; las matemáticas también nos enseñan que el cero multiplicado por un número finito siempre es cero. Puede decirse que en esta vana abundancia, la miseria de cada elemento se afirma aun más. Ante las fotografías de los osarios de Buchenwald y de Dachau, de las fosas sembradas de cadáveres, el horror a veces se destruye a sí mismo, cobra la figura de la indiferencia; esa carne en estado de descomposición, esa carne animal, parece destinada tan esencialmente a la podredumbre que nadie puede lamentarse ante la circunstancia de que haya cumplido su sino; cuando un hombre vive su muerte surge como un escándalo, pero un cadáver posee la tranquilidad estúpida de los árboles y de las piedras: es fácil —expresan aquellos que han realizado tal experiencia— caminar sobre un cadáver, y más aún, a través de montones de cadáveres; y por esta misma razón se explica la cruel indiferencia con que describen tal situación aquellos deportados que han escapado de la muerte: a través de la enfermedad, el sufrimiento, el hambre y la muerte, sólo advertían en sus camaradas y en ellos mismos a una horda animal, en la que nada justificaba ni la vida ni la muerte, y cuyas mismas rebeldías no eran más que sobresaltos de bestias. Hacía falta estar sostenido por una fe política, por un orgullo intelectual o una caridad cristiana para ser capaz de percibir al hom-

bre a través de esos cuerpos humillados. Por ello, los nazis ponían un sistemático encarnizamiento en lanzar en la abyección a los hombres a quienes deseaban destruir; el disgusto que las víctimas experimentaban con relación a sí mismas ahogaba la voz de la rebeldía y justificaba a los verdugos a sus propios ojos. Todos los regímenes de opresión fortifícanse con el envilecimiento de los oprimidos. He visto en Algeria a muchos colonos tranquilizar su conciencia merced al desprecio que sentían por los árabes, hundidos en la más terrible miseria: más miserables eran éstos, más despreciables parecían, aun cuando en todo ello no había lugar para los remordimientos. Y, por cierto, algunas tribus del Sur se hallaban tan estragadas por el hambre y las enfermedades que, frente a ellas, no se podía sentir ni rebelión ni esperanza, deseándose, más bien, la muerte de esos desdichados, reducidos a una animalidad tan elemental que había abolido hasta el mismo instinto maternal. No obstante, en el seno de esta sórdida resignación existían niños que jugaban y reían; y su sonrisa denunciaba la hipocresía de los opresores: era apelación y promesa, proyectaba ante el niño un porvenir; un porvenir de hombre. Si en todos los países oprimidos un rostro infantil es tan emocionante, ello no ocurre porque la criatura sea más emocionante, o porque tenga derecho a una felicidad mayor que las de los demás: ello se debe a que él es la afirmación viviente de la trascendencia humana, es una mirada en acecho, una mano ávida que se tiende hacia el mundo, es esperanza, proyecto. El ardid de los tiranos consiste en encerrar a un hombre en la inmanencia de su facticidad, fingiendo olvidar que el hombre es siempre, según la frase de Heidegger, "infinitamente más que lo que sería si se lo redujese a ser lo que es"; el hombre es ser de

lejanías, movimiento hacia el futuro, proyecto. El tirano se afirma a sí mismo como trascendencia, considera a los otros como puras inmanencias: se arroga el derecho de tratarlos como a ganado. Adviértese sobre qué sofisma funda su conducta: de la condición ambigua de todos los hombres, retiene, para sí, el solo aspecto de una trascendencia capaz de justificarse; para los otros, el aspecto contingente e injustificado de la inmanencia.

Pero tal desdén por el hombre, si bien es cómodo, también es peligroso; el sentimiento de la abyección puede confirmar a los hombres en una resignación sin esperanza, mas no incitarlos a la lucha y al sacrificio consentido de su vida; esto se ha visto en los tiempos de la decadencia romana, en que los hombres habían perdido, con el gusto por la vida, el de arriesgarla. Asimismo, el mismo tirano no erige abiertamente ese desprecio en principio universal: es el judío, el negro y el indígena a quienes clausura en su inmanencia; con sus servidores, sus soldados, posee otro lenguaje. Pues es demasiado evidente que si el individuo es un puro cero, esa suma de ceros que es la colectividad también es cero; ninguna empresa tiene importancia, tanto vale una derrota como una victoria. Con el objeto de obtener la devoción y el sacrificio de sus tropas, el jefe, el partido autoritario, utilizará una verdad que es el anverso de aquella que autoriza la opresión brutal: la de que el valor del individuo no se afirma más que en su sobrepasamiento. Es éste uno de los aspectos de la doctrina de Hegel que emplean los regímenes dictatoriales. Y es un punto sobre el cual se recortan la ideología fascista y la ideología marxista. Una doctrina que se propone la liberación del hombre no puede, evidentemente, apoyarse en el desprecio hacia el individuo; pero puede no proponerse otra

salvación que su subordinación a la colectividad. Lo finito no es nada, sino su pasaje en el infinito; la muerte de un individuo no es un fracaso si está integrada en un proyecto que sobrepasa los límites de la vida, la substancia de esa vida que se encuentra fuera del individuo mismo, en la clase, en el Estado socialista; si se enseña al individuo el consentimiento de su sacrificio, éste se halla abolido como tal, y el soldado que ha renunciado en favor de su causa, morirá gozosamente; así, en efecto, morían los jóvenes hitleristas. Se sabe cuántos edificantes discursos ha inspirado esta filosofía: perdiéndose es como uno se encuentra, muriendo uno ha realizado su vida, aceptando la servidumbre es como se realiza la libertad; tal predican todos los conductores de hombres. Y si algunos rehusan entender ese idioma, son estúpidos o cobardes: en ese rumbo, no valen nada, no merecen que nadie se preocupe de ellos. El hombre valeroso muere alegremente porque ha consentido; aquel que rehusa la muerte, sólo merece morir. He aquí el problema resuelto con toda elegancia.

Pero puede preguntarse si esta cómoda solución no se invalida a sí misma. En Hegel, el individuo es sólo un momento abstracto en la Historia del Espíritu absoluto. Ello se explica por la intuición primera del sistema que, identificando lo real con lo racional, vacía al mundo humano de su densidad sensible; si la verdad del aquí y del ahora es únicamente el Espacio y el Tiempo universal, si la verdad de la causa del yo es su tránsito hacia el otro, entonces la adhesión a la substancia individual de la vida es evidentemente un error, una actitud inadecuada. El momento esencial de la ética hegeliana, es el momento del reconocimiento de las conciencias de la una por la otra; en esta operación, el otro es reconocido como idéntico a mí, lo que significa

que en mí mismo se halla la verdad universal de mi yo, a la cual sólo se reconoce; he aquí, pues, a la singularidad negada, y ella no podría reaparecer más que en el plano natural y contingente; el rescate moral residirá en mi sobrepasamiento hacia ese otro que es idéntico a mí mismo y que, a su vez, se sobrepasará hacia otro. El propio Hegel reconoce que si ese tránsito se continúa infinitamente, jamás se realizaría la Totalidad y lo real se disiparía: no se podría, sin mantener un absurdo, sacrificar infinitamente cada generación a la siguiente; entonces, la historia humana no sería más que una interminable sucesión de negaciones que nunca se convertirían en algo positivo; toda acción sería destrucción y la vida una fuga estéril. Es preciso admitir que habrá una recuperación de lo real y que todos los sacrificios encontrarán su figura positiva en el seno del Espíritu absoluto. Pero esto no se lleva a cabo sin dificultades. El Espíritu es sujeto, mas, *¿qué* es sujeto? ¿Cómo ignorar, después de Descartes, que subjetividad significa radicalmente separación? Y si se admite, a costa de una contradicción, que *el* sujeto será *los* hombres del porvenir reconciliados, hay que reconocer que se hallan excluídos para siempre de esta reconciliación los hombres actuales, que descubren haber sido la *substancia* de lo real y no *sujetos*. Por otra parte, el mismo Hegel retrocede ante la idea de este porvenir inmóvil; puesto que el Espíritu es inquietud, la dialéctica de la lucha y de la conciliación nunca podrá detenerse: el porvenir que Hegel considera no es la paz perpetua de Kant, sino un estado de guerra indefinido. Declara que esta guerra no aparecerá como un mal del instante, donde cada individuo tendrá que hacer don de sí mismo al Estado; pero, justamente, es aquí donde se efectúa otra vuelta de tuerca; pues, *¿por qué* consentirá en

ese don, ya que el Estado no podrá ser el remate de lo real, la Totalidad recuperándose a sí misma? Todo el sistema surge como una vasta mistificación, puesto que subordina todos sus momentos a un término del cual no se atreve a precisar su advenimiento; el individuo practica una renuncia de sí mismo; pero ninguna realidad en favor de la cual él pueda practicar esa auto-renuncia, será nunca ni afirmada ni recuperada. A través de toda esta sabia dialéctica se vuelve al sofisma que denunciáramos: si el individuo no es nada, la sociedad sería cualquier cosa. Prívesele de su substancia y el Estado no poseerá más substancia; si no tiene nada para sacrificar, ante él no hay nada a qué sacrificarse. Bien pronto, la plenitud hegeliana se hunde en la nada de la ausencia. Y la misma grandeza de este fracaso hace surgir la verdad: sólo el sujeto puede justificar su propia existencia; ningún sujeto extraño, ningún objeto podría, desde afuera, aportarle la salvación. No se le puede contemplar como una nada, puesto que la conciencia de todas las cosas yace en él.

Así, el pesimismo nihilista y el optimismo racionalista fracasan en su esfuerzo para escamotear la verdad amarga del sacrificio: suprimen, también, todas las razones para quererlo. A una joven enferma, que lloraba porque se veía obligada a abandonar su hogar, sus ocupaciones, toda su vida anterior, alguien le dijo: "Cuídese. El resto no tiene importancia alguna." "Pero si nada tiene importancia —le respondió ella—, ¿para qué cuidarme?" Tenía razón. Para que este mundo tenga alguna importancia, para que nuestras empresas tengan un sentido y merezcan sacrificios, es necesario que afirmemos el espesor concreto y singular de ese mundo, la realidad singular de nuestros proyectos y de nosotros mismos. Esto es lo que entienden las sociedades demo-

críticas; se esfuerzan en confirmar a los ciudadanos en el sentimiento de su valor individual; todo el aparato ceremonioso de los bautismos, casamientos y entierros es un homenaje de la colectividad al individuo; y los ritos de la justicia tratan de manifestar el respeto de la sociedad por cada uno de sus miembros, considerado en su singularidad. Causa asombro e irritación ver cómo, luego o durante o un período de violencia en el cual los hombres son tratados como objetos, la vida humana reencuentra en ciertos casos un carácter sagrado. ¿Por qué esas dudas de los tribunales, esos largos procesos, cuando los hombres son muertos por millones, como mueren las bestias, cuando aquellos mismos que juzgan los han masacrado fríamente? Es que, apenas transcurrido el período de crisis en el que, de buen o mal grado, las mismas democracias han debido resolverse a la violencia ciega, éstas comprenden que hay que devolver al individuo sus derechos; les es preciso, más que nunca, restituir a sus miembros el sentido de su dignidad, el sentido de la dignidad de cada hombre, tomado uno a uno; es necesario que el soldado se convierta de nuevo en ciudadano, a fin de que la ciudad continúe subsistiendo como tal y siga mereciendo la debida consagración.

Mas si el individuo es considerado como valor singular e irreductible, la palabra sacrificio recupera todo su significado; lo que un hombre pierde al renunciar a sus proyectos, a su porvenir, a su vida, ya no aparece más como una cosa despreciable. Aun cuando acepte morir, existe en el corazón de esta aceptación un desgarramiento; porque la libertad exige, a la vez, el recuperarse a sí misma como un absoluto y prolongar indefinidamente su movimiento: a través de este movimiento indefinido es que aspira a volver sobre sí misma y confirmarse; em-

pero, la muerte detiene su impulso; el héroe puede trascender su muerte en procura de una futura realización, mas en este porvenir nunca será presente; es lo que hay que comprender si se desea restituir al heroísmo su valor verdadero. Ello no es ni natural, ni fácil; el héroe puede vencer su pesar y consumar su sacrificio; éste no es tan sólo un renunciamiento absoluto. Equivale también a una desgracia singular e irreductible, y que la muerte será consentida por aquellos a quienes nos unen lazos singulares. Una concepción colectivista del hombre no acuerda existencia válida a sentimientos tales como el amor, la ternura, la amistad; la identidad abstracta de los individuos autoriza solamente entre ellos una camaradería por la cual cada uno se asimila a cada uno de los otros; en el ritmo de la marcha, los estribillos cantados a coro, los trabajos en común y las luchas comunes, todos los otros aparecen como él mismo; nadie muere jamás. Por el contrario, si los individuos se reconocen en sus diferencias, entre ellos se anudan relaciones singulares y cada uno deviene para los otros irreemplazable. Y la violencia no provoca solamente en el mundo el desgarramiento del sacrificio consentido; también es soportada en la rebeldía y en el rechazo. Aun aquel que anhela una victoria, y sabiendo que es preciso pagarla, se preguntará con amargura: ¿por qué con *mi* sangre y no con la de otro? ¿Por qué es mi hijo el muerto? Ya hemos visto que toda lucha nos obliga a sacrificar gentes a quienes nuestra victoria no concierne, gentes que, con buena fe, la rehusan como si fuera un cataclismo, y que sucumbirán en medio del pasmo, la cólera o la desesperación. Soportada como una desdicha por aquel que la ejerce, la violencia aparece como un crimen. Por ello, Saint-Just, que creía en el individuo y que sabía que toda autoridad es violencia,

expresaba con lucidez sombría: "Nadie gobierna inocentemente."

Concíbese que todos cuantos gobiernan no tengan el coraje de formular tal confesión; y, por otra parte, sería demasiado peligroso para ellos hacerla en voz alta. Tratan de disimular el crimen; por lo menos, procuran ocultarlo a las miradas de quienes padecen su ley. Si no pueden negarlo totalmente, intentan justificarlo. La justificación más radical consistiría en demostrar que es necesario: entonces cesa de ser un crimen para convertirse en fatalidad. Aun si un fin es considerado como necesario, la contingencia de los medios vuelve las decisiones del jefe arbitrarias y cada padecimiento singular aparece como injustificado. ¿Por qué una revolución sangrienta en lugar de practicar lentas reformas? ¿Quién se atreverá a designar a la víctima exigida anónimamente por la voluntad general? Por el contrario, si un solo camino descúbrese como posible, si el desarrollo de la historia es fatal, no hay ocasión para la angustia de la elección, ni para la pena, ni para el escándalo; en ningún corazón la rebeldía puede efectuarse de manera más sorda y secreta. Ello es lo que hace del materialismo histórico una doctrina tan reconfortante; se elimina a través de la idea incómoda de un capricho subjetivo o de un azar objetivo. El pensamiento y la voz de los dirigentes no hacen más que reflejar las exigencias fatales de la Historia. Mas para que esta fe sea viviente y eficaz, es necesario que ninguna reflexión mediatice la subjetividad de los jefes, ni la haga aparecer como tal; si el jefe considera que no refleja simplemente lo dado, pero sí que lo interpreta, helo aquí preso de la angustia: ¿quién soy yo para creer en mí mismo? Y si los ojos del soldado se abren, también interroga: ¿quién es él para disponer de mí? En lu-

gar de un profeta, sólo advierte un tirano. Por esta razón, todo partido autoritario mira al pensamiento como un peligro, a la reflexión como un crimen; por ello, el crimen aparece como tal en el mundo. Éste es uno de los significados que encierra *El cero y el infinito* de Koestler. Roubatchov se desliza fácilmente por el camino del consentimiento, porque siente que la vacilación y la duda son la más radical, la más imperdonable de las faltas; más que la desobediencia fundada en un capricho, ellas minan el mundo de la objetividad. Empero, por más duro que sea un yugo, a pesar de las depuraciones, los asesinatos y las deportaciones, todo régimen tiene opositores: porque siempre existe la duda, la reflexión. Y aun cuando el opositor se engañe, su error hace surgir una verdad: en el mundo cabe el error, la subjetividad; yerre o acierte, él triunfa, demuestra que los hombres que retienen el poder también pueden equivocarse. Y, además, éstos lo saben; saben que dudan y que deciden en el riesgo. Mucho más que una fe, la doctrina de la necesidad es un arma; y si uno se sirve de ella, también se sabe que el soldado podría obrar de otra manera, podría desobedecer; sábese que él es libre y que se encadena su libertad. Este es el primer sacrificio que se le impone: se le obliga a renunciar a su propia libertad, hasta en sus pensamientos. Para encubrir la violencia se recurre a una nueva violencia que alcanza al plano del espíritu.

Sea, pero esta violencia es útil, responde el partidario seguro de sus objetivos. Y la justificación que invoca aquí es aquella que, de la manera más general, inspira y vuelve legítima toda acción. Desde los conservadores hasta los revolucionarios, a través de vocabularios idealistas y morales o bien realistas y positivos, es en nombre de la utilidad que se disculpa

el escándalo y la violencia. Poco importa que la acción no se halle dirigida fatalmente por los sucesos anteriores si se encuentra orientada por el fin propuesto; este fin funda los medios que se le subordinan; y gracias a esta subordinación se puede, ya que no evitar el sacrificio, por lo menos legitimarlo; esto es lo que importa al hombre de acción; consiente, como Saint-Just, en perder su inocencia; más que el crimen mismo, lo que le repugna es lo arbitrario del crimen. Si los sacrificios consentidos hallan su ubicación racional en el seno de la empresa, escápase a la angustia de la decisión y de los remordimientos. Sólo hace falta triunfar; lo que cambiará en escándalo injustificado los asesinatos y las destrucciones es la derrota, puesto que habrán sido llevados a cabo vanamente; pero la victoria da su sentido y su utilidad a todos los infortunios que han servido para conquistarla.

Tal posición sería sólida y satisfactoria si la palabra *útil* poseyese un sentido absoluto; ya hemos visto que lo propio del espíritu formal es, precisamente, conferirle uno al elevar la Cosa o la Causa a la dignidad de fin incondicionado. Por tanto, el único problema que se presenta es un problema técnico; los medios serán elegidos según su eficacia, su seguridad, su rapidez, su economía; trátase solamente de medir las relaciones de estos factores: tiempo, gastos, probabilidad de éxito. Aun en tiempos de guerra, la disciplina evita a los subordinados estos cálculos, que conciernen al Estado Mayor; el soldado no pone en cuestión ni el objetivo, ni el medio a alcanzar: obedece sin discutir. Lo que distingue únicamente la guerra y la política de toda otra técnica es que el material empleado es un material humano. Ahora bien, no se puede tratar como a simple mercadería el trabajo humano, no se puede tratar como instru-

mentos ciegos los esfuerzos y las vidas humanas; a la vez que medio para alcanzar un fin, el hombre mismo es un fin. La palabra *útil* solicita un complemento y no puede tener más que uno solo: el hombre mismo. Y el soldado más disciplinado se amotinaría si una propaganda juiciosa no lo persuadiese que su existencia se halla consagrada a la causa del hombre: a su causa.

¿Pero la causa del hombre es la de cada hombre? Según Hegel, esto es lo que las morales utilitarias se esfuerzan en demostrar; siempre se trata, si se quiere dar a la palabra *útil* un sentido universal y absoluto, de reabsorber a cada hombre en el seno de la humanidad; declárase que a despecho de las debilidades carnales y de ese espanto singular que cada uno experimenta ante su muerte singular, el verdadero interés de cada uno se confunde con el interés general. Y es cierto que cada uno se encuentra ligado a todos; mas en esto, precisamente, reside la ambigüedad de su condición: en su sobrepasamiento hacia los otros, cada uno existe absolutamente como para-sí; cada uno está interesado en la liberación de todos, pero como existencia separada, comprometida en sus proyectos singulares. Aun cuando los términos: útil al Hombre, útil a este hombre, no se recuperan nunca. El Hombre universal, absoluto, no existe en ninguna parte. Por este lado, sólo se reencuentra la misma antinomia: la utilidad es la única justificación del sacrificio; mas lo útil es lo que sirve al Hombre. Por consiguiente, para servir a los hombres es preciso perjudicar a otros. ¿En nombre de qué principio elegir entre ellos?

Hay que recordar aún que el fin supremo que el hombre debe entrever es el de su libertad, el único capaz de fundar el valor de todo fin; se subordina-

rá, pues, la comodidad, la dicha, todos los bienes relativos que definen los proyectos humanos a esta condición absoluta de realización. La libertad de un solo hombre debe importar más que una cosecha de algodón, y aunque este principio no sea, en verdad, respetado, de ordinario es reconocido teóricamente. Mas lo que torna tan difícil al problema es que se trata de elegir entre la negación de una libertad o de otra: toda guerra supone una disciplina, toda revolución una dictadura, toda política embustes; del asesinato a la mistificación, la acción trae consigo todas las formas del avasallamiento. ¿Es, en todo caso, absurda? ¿Se puede, en la entraña misma del escándalo que ella implica, no obstante todas las razones, querer una cosa más que otra?

Por un extraño compromiso que señala que toda acción trata al hombre, a la vez, como medio y como fin, como objeto exterior y como interioridad, se tienen en cuenta, generalmente, consideraciones numéricas; más vale salvar la vida de diez hombres que la de uno solo. De esta manera, en fin, se trata al hombre, pues considerar la cantidad como valor, es considerar el valor positivo de cada unidad; pero esto es considerarlo como valor cuantificable, y, por consiguiente, como exterioridad. Conocí a un racionalista kantiano que sostenía con pasión que es tan inmoral elegir la muerte de un solo hombre como dejar perecer diez mil. Tenía razón en el sentido de que cada muerte suscita el escándalo total. Pero olvidaba que para aquel que ha tomado la decisión de encararla, los hombres están dados como objetos que se pueden contar; es, pues, lógico —si bien esta lógica implica el más absurdo de los escándalos—, preferir la salvación del mayor número de individuos. Además, esta posición del problema es bastante abstracta, porque es muy raro que se funde la elección

sobre la cantidad pura. Esos hombres entre los cuales se vacila, satisfacen funciones dentro de la sociedad. El general que economiza las vidas de sus soldados las economiza como material humano que es útil reservar para las batallas de mañana o para la reconstrucción del país; y, a veces, condena a muerte a miles de civiles cuya muerte no le concierne, para ahorrar la vida de cien soldados o de diez especialistas. Un caso-límite es aquel que describe David Rousset en *Les jours de notre mort*: los S. S. obligaban a los responsables de los campos de concentración a designar a aquellos que irían a la cámara de gas; los políticos aceptaban la asunción de esta responsabilidad porque pensaban poseer de este modo un principio válido de selección: así, protegían a los políticos de su partido, porque la vida de los hombres dedicados a una causa que imaginaban justa les parecía la más útil de salvaguardar. Se sabe que muchos le han reprochado a los comunistas esta parcialidad; sin embargo, puesto que de ninguna manera se podía eludir la atrocidad de esas masacres, el único camino que quedaba era intentar, dentro de lo posible, racionalizarlo.

Al parecer apenas si hemos avanzado, pues, en suma, repetimos que aquello que aparece como útil es sacrificar a los hombres menos útiles en beneficio de los que lo son más. Pero vamos a aclarar este retorno de lo útil a lo útil: el complemento de la palabra *útil* es la palabra *hombre,* pero, también, lo es el vocablo *porvenir.* Según la fórmula de Ponge, el hombre es "el porvenir del hombre". Y, en efecto, segregado de su trascendencia, reducido a la facticidad de su presencia, un individuo no es nada; se realiza a través de su proyecto, se justifica por el fin entrevisto; por tanto, esta justificación es, siempre, futura. Sólo el porvenir puede rendir cuen-

ta del presente y mantenerlo vivo en su sobrepasamiento. Es a la luz del porvenir —sentido y substancia misma de la acción—, que una elección se tornará posible. Los hombres del presente serán sacrificados en aras de los del mañana, porque el presente aparece como la facticidad que hay que trascender en procura de la libertad. Sin esta afirmación soberana del porvenir, ninguna acción es concebible. Pero aún hay que ponerse de acuerdo sobre aquello que encubre esa palabra.

4. — EL PRESENTE Y EL PORVENIR

La palabra *porvenir* posee dos sentidos, correspondientes a los dos aspectos de la condición ambigua del hombre, que es carencia de ser y es existencia; como ser y como existencia, a la vez, debe ser tenido en cuenta. Cuando enfrento mi porvenir, considero aquel movimiento que, prolongando mi existencia actual, realizará mis proyectos presentes y los sobrepasará en procura de nuevos fines: el porvenir es el significado definido de una trascendencia singular y se halla tan estrechamente ligado al presente que integra con él una sola forma temporal; este es el porvenir que Heidegger considera como una realidad dada a cada instante. Pero los hombres han concebido, a través de los siglos, otro porvenir, en el cual les fuese permitido recuperarse como seres en la Gloria, la Dicha o la Justicia; este porvenir no prolongaba el presente, derramaba sobre el mundo un cataclismo anunciado por signos que seccionaban la continuidad del tiempo: por un Mesías, por los meteoros, por las trompetas del Juicio Final. Transportando al cielo el reino de Dios, los cristianos casi lo han despojado de su carácter temporal, existiendo como promesa al creyente tan sólo

al término de su vida. El humanismo anticristiano del siglo XVII es el que hace retornar a la tierra a dicho mito. Entonces, a través de la idea del progreso, se elabora una idea del porvenir donde se fusionan sus dos aspectos: el porvenir aparece, a la vez, como el sentido de nuestra trascendencia y como la inmovilidad del ser; es humano, terrestre, es el reposo de las cosas. Bajo esta forma es como se refleja, pero con vacilación, en el sistema de Hegel y en el de Augusto Comte. Bajo esta forma es como se lo evoca tan a menudo actualmente, sea como unidad del Mundo, sea cual Estado socialista concluído. En los dos casos, el Porvenir surge, a la vez, como el infinito y como la totalidad, como el número y como la unidad de la conciliación; es la abolición de lo negativo, la plenitud y la felicidad. Concíbese que se pueda reclamar en su nombre cualquier sacrificio finito. Sea cual fuere la cantidad de hombres sacrificados hoy en día, aquello que aprovechará su sacrificio es infinitamente más elevado; por otra parte, frente a la positividad del porvenir, el presente no es más que lo negativo que debe ser suprimido como tal; consagrándose solamente a esta positividad es como lo negativo puede retornar a lo positivo. El presente es la existencia transitoria, que está hecha para ser abolida; sólo se recupera trascendiéndose hacia la permanencia del ser futuro; solamente como instrumento, como medio, por su eficacia vinculada al acontecimiento del porvenir es como el presente se realiza legítimamente: reducido a sí mismo, no es nada, se puede disponer de él a voluntad. Aquí brota el sentido cabal de la fórmula: el fin justifica los medios; por su misma indiferencia, todos los medios están autorizados. Así, algunos piensan con serenidad que la opresión presente carece de importancia si, a tra-

vés de ella, el Mundo puede realizarse como tal: entonces, en el seno del equilibrio armonioso del trabajo y de la riqueza, la opresión desaparecerá por sí misma. Otros piensan con serenidad que la dictadura actual de un partido, con sus mentiras y violencias, no tiene importancia alguna si, a través de ella, el Estado socialista se lleva a cabo: entonces, la arbitrariedad y el crimen desaparecerán para siempre de la faz de la tierra. Y otros, por su lado, discurren más blandamente que las prórrogas y los compromisos no tienen importancia puesto que, de una u otra manera, el Porvenir terminará por triunfar. Es la tranquilidad de lo formal lo que reencuentran todos aquellos que, proyectándose hacia un Porvenir-Cosa, devoran allí su libertad.

Empero, hemos visto que, a pesar de las exigencias de su sistema, el mismo Hegel no se atreve a admitir el engaño de la idea de un porvenir inmóvil; siendo el espíritu inquietud, admite que la lucha no cesará nunca. Marx no considera el advenimiento del Estado socialista como una realización absoluta, sino el término de una prehistoria a partir de la cual comienza la verdadera historia. Bastaría, mientras tanto, para que el mito del porvenir fuese legítimo, que esa historia pudiera ser concebida como un desarrollo armonioso en el cual los hombres, reconciliados, se realizarían como pura positividad; mas esta fantasía no está permitida, puesto que el hombre es originariamente negatividad. Ningún trastorno social, ninguna conversión moral puede suprimir esa carencia que yace en su corazón; ya que haciéndose carencia de ser es como el hombre existe, y la existencia positiva es esta carencia asumida, pero no abolida; no puede fundarse sobre la existencia una sabiduría abstracta que, apartándose del ser, no vislumbrase más que la armonía de los exis-

tentes, ya que, entonces, el silencio absoluto del en-sí sería lo que tornaría a encerrar esta negación de la negatividad; sin este movimiento singular que lo lanza hacia el ser, el hombre no existiría. Mas entonces no cabría imaginar una reconciliación de las trascendencias: éstas no poseen la docilidad indiferente de una pura abstracción; son concretas y se disputan concretamente el ser. El mundo que develan es un campo de batalla donde no hay terreno neutral, y al que tampoco se puede distribuir en parcelas, pues a través del mundo entero es como se afirma cada proyecto singular. La ambigüedad fundamental de la condición humana abrirá siempre a los hombres la posibilidad de opciones opuestas; siempre alentará en ellos el deseo de ser ese ser del cual se hacen carencia; siempre existirá en ellos la fuga ante la angustia de la libertad; el plano del infierno, de la lucha, nunca será abolido; la libertad no será dada siempre, sino siempre conquistada: esto era lo que expresaba Trotsky cuando consideraba el porvenir como una revolución permanente. Este es un sofisma que se oculta en ese abuso verbal merced al cual todos los partidos se sienten hoy en día autorizados a justificar su política, declarando que el mundo se halla aún en estado de guerra. Si se entiende por ello que la lucha aún no ha concluído, que el mundo se debate entre intereses opuestos, enfrentados entre sí con violencia, nada puede objetarse a esta verdad; mas también hay que expresar que tal situación es anormal y apela a conductas anormales; la política que la misma comporta puede recusar todo principio moral, puesto que sólo es una forma provisoria: más tarde, se procederá según la justicia y la verdad. A la idea de la guerra actual, opónese la de una paz futura en donde el hombre volverá a encontrar, con una situación permanente,

la posibilidad de una moral. Pero, por cierto, si la división y la violencia definen a la guerra, el mundo siempre ha estado en guerra, lo estará siempre; si el hombre aguarda la paz universal para intentar una fundación legítima de su existencia, tendrá que esperar indefinidamente: nunca tendrá *otro* porvenir.

Es posible que algunos recusen esta afirmación como fundada en presuposiciones ontológicas dudosas; debe reconocerse, al menos, que ese porvenir armonioso no es nada más que una incierta fantasía y que, en todo caso, no es nuestro. Nuestro compromiso respecto del porvenir es limitado, el movimiento de expansión de la existencia exige que cada uno se esfuerce a cada instante en acrecentarlo; mas allí donde nuestro compromiso se detiene, también se detiene nuestro porvenir; más allá no hay nada, porque nada más nos es develado. De esa noche informe no sabríamos extraer ninguna justificación de nuestros actos. Los condena con igual indiferencia. Borrando las faltas y las excusas del presente, borrará también los triunfos; como en un paraíso, puede ser caos o muerte. Es posible que algún día los hombres retornen a la barbarie, es posible que algún día la tierra no sea más que un planeta helado. Ante esta perspectiva, todos los momentos se confunden en la indistinción de la nada y del ser. No es a este porvenir incierto, extraño, que el hombre debe confiar el cuidado de su salvación: debe asegurarlo en el seno de su propia existencia; y ya hemos expresado que esta existencia no es concebible como afirmación del porvenir, sino de un porvenir humano, de un porvenir finito.

Es difícil salvaguardar actualmente este sentido de la finitud. Las ciudades griegas, la república romana pudieron quererse en toda su finitud porque el infinito que los rodeaba era para ellos sólo tinieblas;

han muerto en esa ignorancia, pero también en ella vivieron. Hoy en día, sin embargo, vivimos angustiados porque nos aplicamos en exceso en descubrir la muerte. Somos conscientes que en cada una de nuestras empresas el mundo entero se halla interesado, y esta dilatación espacial de nuestros proyectos rige asimismo su dimensión temporal; por una simetría paradojal, mientras un individuo acuerda un valor a una jornada de su vida, a una ciudad, a un año, los intereses del Mundo se calculan por siglos; cuanto más grande es la densidad humana que se considera, tanto más el punto de vista de la exterioridad lo lleva al de la interioridad, y la idea de la exterioridad arrastra consigo la de la cantidad. Así, las medidas han cambiado de escala, el tiempo y el espacio se han dilatado en torno nuestro: actualmente es poca cosa un millón de hombres, y un siglo nos parece algo provisorio; a pesar de ello, el individuo no ha sido tocado por esta transformación, su vida conserva el mismo ritmo, su muerte no retrocede ante él; prolonga su compromiso en el mundo por medio de instrumentos que le permiten devorar las distancias y multiplicar el rendimiento de su esfuerzo en el tiempo; pero siempre él es uno solo. Entretanto, en lugar de aceptar sus límites, procura abolirlos. Pretende obrar sobre todo y saberlo todo. A través de los siglos XVIII y XIX se ha desarrollado el sueño de una ciencia universal que, manifestando la solidaridad de las partes con el todo, permite un dominio universal; según la expresión de Valéry, éste es un sueño "soñado por la razón", mas que, como todos los sueños, no deja de ser cruel. Pues un sabio que pretendiera saberlo todo de un fenómeno, lo disolvería en el seno de la totalidad; y un hombre que pretendiese obrar sobre la totalidad del Universo vería desvanecerse el sentido de su

acción. Así como el infinito abierto a mi mirada se contrae por encima de mi cabeza en una bóveda azul, igualmente mi trascendencia hacina a lo lejos la densidad opaca del porvenir; pero sucede que entre cielo y tierra existe un campo de percepciones con sus formas y sus colores, y es en el intervalo que me separa hoy en día de un futuro imprevisible, donde se nutren significaciones, fines hacia los cuales habré de dirigir mis actos. A partir del momento en que se introduce en el mundo la presencia de un individuo finito, presencia sin la cual el mundo no existe, a través del espacio y del tiempo se destacan formas finitas. Y así como un paisaje no es tan sólo una transición sino un objeto singular, un suceso no es únicamente un pasaje sino una realidad singular. Si, con Hegel, se niega la densidad concreta del aquí y del ahora en beneficio del espacio-tiempo universal, si se niega la conciencia separada en beneficio del Espíritu, se hunde, con Hegel, la verdad del mundo.

Más que al Universo, es preciso contemplar la Historia como una totalidad racional. Según la expresión de Sartre, el hombre, la humanidad, el universo, la historia, son "totalidades destotalizadas", es decir, que la separación no excluye aquí la relación, o inversamente. La sociedad existe en mérito a la existencia de individuos singulares; de este modo, las aventuras humanas se destacan sobre el fondo del tiempo, una a una concluídas, si bien abiertas a la infinitud del porvenir, y sus figuras singulares participan de ella sin destruirse. Tal concepción no contradice la de una inteligibilidad histórica; porque no es verdad que el espíritu deba optar entre la absurdidad contingente de lo discontinuo y la necesidad racionalista de lo continuo; por el contrario, le es propio perfilar sobre el fondo único del mundo

una pluralidad de conjuntos coherentes e, inversamente, comprender a esos conjuntos en la perpectiva de una unidad ideal del mundo. Sin promover todo el problema de la comprensión y de la causalidad históricas, basta la circunstancia de comprobar, en el seno de las formas temporales, la presencia de encadenamientos inteligibles, para que sean posibles las previsiones e, igualmente, la acción. Y, en verdad, sea cual fuere la filosofía a la cual uno adhiere, o que nuestra incertidumbre manifieste una contingencia objetiva y fundamental, o que la misma exprese nuestra ignorancia subjetiva frente a una necesidad rigurosa, la actitud práctica es siempre idéntica: tenemos que decidir de la oportunidad de un acto y procurar medir su eficacia sin conocer todos los factores que se hallan presentes. Así como el sabio, para conocer un fenómeno, no aguarda a que recaiga sobre él toda la claridad de la ciencia, sino que, por el contrario, al esclarecer el fenómeno, contribuye a constituir la ciencia, igualmente, el hombre de acción no esperará, para decidir, que un conocimiento perfecto le pruebe la necesidad de una determinada elección; primero debe elegir, contribuyendo de esta manera a integrar la historia. Tal elección no es más arbitraria que una hipótesis, y no excluye ni la reflexión ni siquiera el método; pero también es libre, y ello implica riesgos que es necesario asumir como tales. Es siempre en las tinieblas en donde surge el movimiento del espíritu, llámeselo pensamiento o voluntad. Y, en el fondo, importa muy poco prácticamente que edifique o no una Ciencia de la historia, puesto que esta Ciencia sólo puede descubrirse como término del porvenir, sobre todo teniendo en cuenta que en el seno de cada momento singular es necesario, siempre, maniobrar en la duda. Los mismos comunistas admiten que les

es subjetivamente posible engañarse, a pesar de la rigurosa dialéctica de la Historia. Ésta no se les revela en la actualidad en su forma más perfecta; están obligados a prever su desarrollo en el tiempo y esta previsión puede ser equivocada. Desde el punto de vista político y táctico, no habrá, por consiguiente, ninguna diferencia entre una doctrina de la pura necesidad dialéctica y una doctrina que cede sitio a la contingencia; la diferencia es de orden moral. Porque, en el primer caso, se admite una recuperación de cada momento en el porvenir, no pretendiéndose, por tanto, justificarlo por sí mismo; en el segundo caso, cada empresa, no involucrando más que un futuro finito, debe ser vivida en su finitud y considerada como un absoluto al cual ningún tiempo extraño logrará rescatar nunca. En verdad, aquel que afirma la unidad de la historia, reconoce también que en ella se destacan conjuntos de índole diferente; y aquel que subraya la singularidad de esos conjuntos admite que desbordan todos sobre un horizonte único; así, a la vez, para todos existen individuos y una colectividad; la afirmación de la colectividad contra el individuo se opone, no sobre el plano del hecho sino sobre el plano moral, en la afirmación de una colectividad de individuos existentes cada uno por sí mismo. Tal sucede en lo que respecta al tiempo y sus momentos, y así como estimamos que al negar a cada individuo uno a uno, se anula la colectividad, pensamos que si él se entrega a una persecución indefinida del porvenir, el hombre perderá su existencia para no volver a recuperarla nunca más· por tanto, aseméjase a un loco que corre tras su sombra. Los medios —se expresa— serán justificados por el fin; mas si son ellos los que lo definen, y si lo contradicen en el momento en que lo asientan, toda la empresa zozobra en el absur-

do. De esta guisa, defiéndese la actitud seguida por Inglaterra en España, en Grecia y en Palestina, bajo el pretexto que debe tomar posiciones contra la amenaza rusa, a fin de salvar con su propia existencia su civilización y los valores de la democracia; pero un demócrata que no se defiende más que por las opresiones equivalentes a aquellas que poseen los regímenes autoritarios, reniega, precisamente, de todos esos valores; sean cuales fueren las virtudes de una civilización, las mismas se desmienten tan pronto las malversa en aras de la injusticia y la tiranía. Inversamente, si el fin justificador es arrojado al fondo de un porvenir mítico, aquél no se refleja más sobre el medio; hallándose próximo y evidente, el mismo medio transfórmase en la meta entrevista; sin ser, ahora, deliberadamente querido, cierra el horizonte. Propónese el triunfo de Rusia como un medio para llevar a cabo la liberación del proletariado internacional; pero, para los stalinistas, ¿no se ha convertido ello en un fin absoluto? El fin no justifica los medios más que cuando aquél se halla presente, si es totalmente develado en el transcurso de la actual empresa.

Y por ello, si es verdad que los hombres buscan en el futuro una garantía de sus logros, una negación de sus fracasos, es verdad que también experimentan la necesidad de negar la fuga indefinida del tiempo y el tenerlo presente entre sus manos. Es forzoso afirmar la existencia del presente si no se quiere que toda la vida se defina como una fuga hacia la nada. Es así como las sociedades instituyen fiestas cuyo papel es detener el movimiento de la trascendencia, de situar al fin como fin. Las horas que siguieron a la liberación de París, por ejemplo, fueron una inmensa fiesta colectiva que exaltaba el fin dichoso y absoluto de esa historia singular que

fué, precisamente, la ocupación de París. En ese momento ya existían espíritus melancólicos que sobrepasaban el presente entreviendo las dificultades futuras; rehusaban alegrarse con el pretexto de que bien pronto se presentarían nuevos problemas; pero este mal humor sólo se encontraba en aquellos que habían deseado poco la derrota alemana. Todos aquellos que habían hecho de ese combate su combate, contemplaban también la victoria como una victoria absoluta, cualquiera fuese el porvenir. Nadie era tan ingenuo como para ignorar que de inmediato la desgracia asomaría de nuevo, pero esto, por ahora, había sido borrado de la tierra absolutamente. Este es el sentido moderno de la fiesta, tanto pública como privada. La existencia procura confirmarse aquí como existencia, positivamente. Ya que, como lo ha mostrado Bataille, ella se caracteriza por la destrucción; la moral del ser es la moral del ahorro: acumulando, divísase la plenitud inmóvil del en-sí; por el contrario, la existencia es consumación: no se hace más que deshaciéndose. Para indicar adecuadamente su independencia con relación a la cosa, diremos que es este el movimiento negador que lleva a cabo la fiesta: se come, se bebe, se enciende el fuego, se rompe, se gasta tiempo y riquezas; se los gasta inútilmente. A través del dispendio trátase, también, de establecer una comunicación entre los existentes, pues por el movimiento de reconocimiento que va del uno al otro se confirma la existencia; en los cantos, en las risas, en las danzas, en el erotismo y en la embriaguez búscase, a la vez, una exaltación del instante y una complicidad con los otros hombres. Pero la tensión de la existencia, realizada como pura negatividad, no podría mantenerse largo tiempo; es necesario que en seguida se comprometa en una nueva empresa, que se lance hacia el porvenir.

El instante del desasimiento, la pura afirmación del presente subjetivo no son más que abstracciones; la alegría se ahoga, la embriaguez desaparece y las manos vuelven a encontrarse vacías porque nunca puede poseerse el presente: esto es lo que otorga a las fiestas su carácter patético y pleno de desencanto. Fijar de una manera más permanente esta afirmación apasionada de la existencia es uno de los papeles del arte: la fiesta es el origen del teatro, de la música, de la danza, de la poesía. Narrando una historia, representándola, se la hace existir en su singularidad, con su comienzo, su fin, su gloria o su vergüenza. Y es de este modo, por cierto, como se la hace vivir. En la fiesta, en el arte, los hombres expresan su necesidad de sentirse existir de manera absoluta. Realmente, deben llevar a cabo este anhelo. Lo que los detiene es que, a partir del momento en que dan a la palabra fin su doble significado de meta y conclusión, advierten claramente la ambigüedad de su condición, que de todas es la más fundamental: que todo movimiento viviente es un deslizamiento hacia la muerte. Mas si aceptan enfrentar dicha circunstancia, descubren también que todo movimiento hacia la muerte es vida. Antaño se gritaba: "¡El rey ha muerto, viva el rey!"; así, es preciso que el presente muera con el objeto de que viva; la existencia no debe negar esta muerte que lleva en su corazón, sino quererla; debe afirmarse como absoluto en su finitud misma; en el seno de lo transitorio es donde el hombre se realiza, y fuera de él nunca. Tiene que contemplar sus empresas como conclusas y quererlas absolutamente.

Es evidente que esta finitud no es la del puro instante; hemos dicho que el porvenir era el sentido y la substancia de toda acción; los límites no podrían ser trazados a priori; hay proyectos que definen

un porvenir de un día, de una hora; otros, se insertan en estructuras capaces de desarrollarse a través de uno, dos o muchos siglos. Cuando se lucha por la manumisión de los indígenas oprimidos, por la liberación de los negros de los Estados Unidos, por la construcción de un Estado palestino, por la revolución socialista, es evidente que se percibe un objetivo a largo plazo y, concretamente, se lo percibe más allá de su propia muerte, a través del movimiento, la confederación, las instituciones, el partido que se ayuda a constituir. Lo que pretendemos significar es que no hace falta aguardar que ese objetivo esté justificado como punto de partida de un nuevo porvenir; en la medida en que no participamos del tiempo que fluirá más allá de su advenimiento, no debemos esperar nada de ese tiempo para el cual hemos trabajado; otros hombres vivirán en él sus alegrías y sus penas. En cuanto a nosotros, es en tanto como fin que la meta debe ser considerada; la justificaremos a partir de nuestra libertad, que la ha proyectado; por el conjunto del movimiento que ha contribuído a su realización. Las tareas que nos proponemos y que, desbordando los límites de nuestras vidas, son nuestras, deben encontrar su sentido en sí mismas y no en un fin mítico de la Historia.

Pero entonces, si rechazamos la idea de un porvenir-mito para retener tan sólo la de un porvenir viviente y finito, delimitando formas transitorias, la antinomia de la acción sigue en pie; los sacrificios y los fracasos actuales surgen ante nosotros como no rescatados a lo largo del tiempo. Y la utilidad ya no puede definirse absolutamente. ¿No terminamos, así, por condenar a la acción como criminal y absurda al condenar, mientras tanto, al hombre a la acción?

5. – LA AMBIGÜEDAD

No hay que confundir la noción de ambigüedad con la de absurdidad. Declarar absurda a la existencia es negar que pueda darse un sentido; decir que es ambigua, es proponer que el sentido no está fijado, que debe ser conquistado incesantemente. La absurdidad recusa toda moral; pero también la racionalización conclusa de lo real no dejaría sitio a la moral. Por la circunstancia de que la condición del hombre es ambigua sólo a través del fracaso y del escándalo, es que procura salvar su existencia. De este modo, decir que la acción debe ser vivida en su verdad, es decir, en la conciencia de la antinomias que ella comporta, no significa que se debe renunciar a la misma. Pierrefeu dice, justamente, en *Plutarque a menti*, que en una guerra no hay victoria que no pueda ser contemplada como un fracaso, porque el objetivo entrevisto es la nihilización total del enemigo y ese resultado jamás se logra; no obstante, existen guerras ganadas, guerras perdidas. Así ocurre en toda actividad; fracaso y triunfo son dos aspectos de la realidad que al principio no se distinguen. Es ello lo que torna a la crítica tan fácil y al arte tan difícil: la crítica siempre practica un hermoso juego al mostrar los límites que al elegirse se da un artista; ni en Giotto, ni en el Tiziano, ni en Cézanne la pintura está dada íntegramente; más bien, búscase a través de los siglos y dicha pesquisa no termina jamás; sería inconcebible un cuadro en el cual estuviesen resueltos todos los problemas pictóricos; mas en este movimiento hacia su propia realidad es donde se encuentra la pintura misma; no es el vano desplazamiento de una muela girando en el vacío; se concretiza sobre cada tela como una existencia ab-

soluta. El arte y la ciencia no se constituyen a pesar del fracaso, sino a través de él; lo cual no impide que existan verdades y errores, obras maestras y desechos, según el descubrimiento, el cuadro, supieron o no conquistar la adhesión de las conciencias humanas; vale decir que el fracaso, siempre inevitable, en ciertos casos ha sido salvado y en otros, no.

Es interesante proseguir esta comparación, no por el hecho de que asimilemos la acción a una obra de arte o a una teoría científica, sino porque, en todo caso, la trascendencia humana debe enfrentar el mismo problema: tiene que fundarse, aun cuando le esté vedado para siempre jamás el realizarse. Ahora bien, se sabe que ni la ciencia ni el arte han remitido al porvenir el cuidado de justificar su existencia presente. En ninguna época, el arte se ha considerado como un encaminamiento hacia el Arte: el arte denominado arcaico no prepara el clasicismo más que a los ojos de los arqueólogos. En ninguna época, la ciencia se ha considerado como parcial, hueca; sin creerse definitiva, se ha querido, sin embargo, como expresión total del mundo, y es en su totalidad que se vuelve a poner en cuestión a lo largo del tiempo. He aquí un ejemplo de la manera por la cual el hombre, en todo caso, debe asumir su finitud: no considerando su existencia como transitoria, relativa, sino reflejando en ella lo infinito, es decir, considerándola como absoluto. Existe un arte porque a cada momento el arte es querido absolutamente; asimismo, no hay liberación del hombre más que cuando, al entreverla, la libertad se lleva a cabo absolutamente en la circunstancia misma que se suscita al entreverla. Ello exige que cada acción sea considerada como una forma conclusa, cuyos diferentes momentos, en lugar de huir hacia el infinito para encontrar en él su justificación, se reflejan los

unos sobre los otros, se confirman los unos a los otros, de manera tan excelente que ya no hay separación tajante entre presente y porvenir, entre medios y fines.

Mas si esos momentos constituyen una unidad, entre ellos no debe haber contradicción alguna. Puesto que la liberación entrevista no es una *cosa* situada en un tiempo extraño, sino un movimiento que se realiza en una tendencia a conquistarse, no podría alcanzarse si, primero, no se niega a sí misma; la acción no puede tratar de realizarse por medios que destruirían su sentido mismo. Aun cuando en ciertas situaciones no hay para el hombre otra salida que el rechazo. En aquello que se llama realismo político, no hay lugar para el rechazo, porque el presente es considerado como transitorio; no hay rechazo más que cuando el hombre reivindica en el presente su existencia como un valor absoluto; entonces, debe rechazar absolutamente aquello que negaría ese valor. Más o menos conscientemente en nombre de tal moral no hace mucho se condenó a un magistrado que entregó a un comunista para salvar a diez rehenes, y con él a todos los vichistas que pretendían "seguir la corriente". No se trataba de racionalizar el presente tal como era impuesto por la ocupación alemana, sino rehusar sin condiciones. La resistencia no pretendía una eficacia positiva; era negación, rebeldía, martirio; y en ese movimiento negativo, la libertad era confirmada positiva y absolutamente.

En un sentido, la actitud negativa es fácil; el objeto rehusado dase sin equívoco y define sin equívoco la rebelión que se le opone; así, todos los franceses antifascistas hallábanse unidos durante la ocupación por su común resistencia contra un solo opresor. El retorno a lo positivo hace surgir nuevamente

los escollos, como se ha visto en Francia, donde han resucitado, al mismo tiempo que los partidos, las divisiones y los odios. En el momento del rechazo, la antinomia de la acción se borra, el medio y el fin se reconcilian; la libertad se pone a sí misma inmediatamente como su meta y se realiza poniéndose. Pero la antinomia reaparece a partir del momento en que la libertad se da de nuevo a fines que se hallan lejos en el futuro; entonces, a través de las resistencias de lo dado, se proponen medios divergentes y algunos se definen como contrarios a sus fines. Se ha comprobado con frecuencia que tan sólo la rebeldía es pura. Todo construcción implica el escándalo de la dictadura, de la violencia. Entre otros, este es el tema del *Espartaco* de Koestler. Aquellos que, como el *Espartaco* simbólico, no quieren retroceder ante el escándalo y consagrarse a la impotencia, buscan comúnmente un refugio en los valores de lo formal. Por ello, tanto en los individuos como en las colectividades, el momento negativo es a menudo el más auténtico. En su juventud romántica, desdeñosa o plena de rebeldía, Goethe, Barrès y Aragon, rompen lanzas contra los viejos conformismos y proponen una liberación real, aunque incompleta; mas he aquí que, más tarde, vemos a Goethe convertido en servidor del Estado, a Barrès del nacionalismo y a Aragon del conformismo staliniano. Conócese en qué forma en el espíritu cristiano, que es repudio de la Ley muerta, relación subjetiva del individuo con Dios a través de la fe y de la caridad, se ha reemplazado lo formal de la Iglesia católica; la Reforma ha sido una rebeldía de la subjetividad, pero el protestantismo, a su vez, se ha transformado en un moralismo objetivo en donde lo formal de las obras ha substituído a la inquietud de la fe. Por su lado, el humanismo revolucionario no acepta sino

raramente la tensión de la liberación permanente; ha creado una Iglesia donde la salvación se obtiene por medio de una inscripción en el partido, en la misma forma en que se obtienen, por otra parte, el bautismo y las indulgencias. Hemos visto que ese recurso de lo formal es hipocresía, falsedad; arrastra al hombre a un sacrificio en aras de la Cosa, pérdida de su libertad en beneficio de la Causa. Para que el retorno a lo positivo sea auténtico, es preciso que involucre la negatividad, que no disimule las antinomias entre medio y fin, presente y futuro, sino que todo ello sea vivido en una tensión permanente; no hay que retroceder ante el escándalo de la violencia, ni negarlo, o, lo que es lo mismo, asumirlo con el corazón ligero. Kierkegaard expresa que lo que distingue al fariseo del hombre moral auténtico es que el primero considera su angustia como una prenda de su virtud; cuando se formula la pregunta: ¿soy Abraham?, concluye: soy Abraham; la moralidad, en cambio, reside en el dolor de una interrogación indefinida. El problema que convocamos no es el mismo de Kierkegaard; lo que nos importa es saber, en las condiciones dadas, si es preciso o no matar a Isaac. Pero pensamos también que lo que distingue al tirano del hombre de buena voluntad es que el primero descansa en la certidumbre de sus objetivos, mientras que el segundo se pregunta incesantemente: ¿Trabajo, en verdad, por la liberación de los hombres? ¿Dicho fin no está puesto en duda por los sacrificios a través de los cuales lo entreveo? Al considerar sus fines, la libertad debe ponerlos entre paréntesis, confrontarlos a cada momento con ese fin absoluto que constituye por sí misma, y poner en duda en su propio nombre los medios de los que se vale para conquistarse.

Estas consideraciones, se dirá, son harto abstractas.

Prácticamente, ¿qué hay que hacer? ¿Cuál acción es buena? ¿Cuál mala? Considerar tal cuestión es caer también en una abstracción ingenua. No se pregunta al físico: ¿cuáles hipótesis son verdaderas? Ni al artista: ¿por medio de qué procedimientos se fabrica una obra cuya belleza esté garantizada? La moral, tanto como la ciencia y el arte, no proporcionan recetas. Solamente puede proponerse métodos. Así, en la ciencia, el problema fundamental consiste en la adecuación de la idea a su contenido, de la ley a los hechos; el lógico comprueba que en el caso en que la presión de lo dado pone en evidencia el concepto que sirve para comprenderlo, se recurre al expediente de inventar otro concepto; pero a priori no puede definirse el momento de la invención, y menos aún preverlo. De una manera análoga puede decirse que en el caso en que el contenido de la acción desmienta el sentido, hay que modificar no el sentido, que aquí es querido absolutamente, sino el contenido mismo; empero, es imposible decidir abstractamente y universalmente la vinculación que existe entre el sentido y el contenido; en cada caso particular es necesario una experiencia y una decisión. Pero aun cuando sin esperar de estas reflexiones ninguna solución radical, el físico halla provecho en discurrir sobre las condiciones de la invención científica, y el artista sobre las de la creación artística, le es útil al hombre de acción, igualmente, indagar en qué condiciones sus empresas asumen rasgos de validez. Veremos cómo a partir de este plano se descubren perspectivas positivas.

Nos parece, en primer término, que el individuo como tal es uno de los fines a los cuales debe dirigirse nuestra acción. Volvemos a encontrar aquí el punto de vista de la caridad cristiana, el culto epicú-

reo de la amistad, el moralismo kantiano que trata a cada hombre *como fin*. No es tan sólo como miembro de una clase, de una nación o de una colectividad que el hombre nos interesa, sino en su calidad de tal. Ello nos distingue del político sistemático, que sólo se preocupa de los destinos colectivos; y, sin duda, él provee tanto a la liberación de los hombres con su actitud como un bebedor en su placer por beberse un litro de vino, una criatura en jugar, o un "lazzarone" napolitano en holgazanear al sol; por esta razón, la voluntad abstracta del revolucionario desdeña la bondad concreta que vive saciándose de deseos sin mañana. No obstante, no hay que olvidar que existe un vínculo concreto entre libertad y existencia; querer al hombre libre, es querer que *tenga* ser, es querer el develamiento del ser en la alegría de la existencia; para que la idea de la liberación posea un sentido concreto es necesario que el júbilo por la existencia esté afirmado en cada individuo y a cada instante; condensándose en placer, en felicidad, es como el movimiento hacia la libertad adquiere en el mundo su figura carnal y real. Si la satisfacción de un anciano que bebe un vaso de vino no cuenta para nada, entonces la producción, la riqueza sólo son mitos huecos; sólo tienen sentido cuando se muestran susceptibles de recuperarse como alegría individual y viviente; la economía de tiempo, la conquista del ocio carecen de sentido si la risa de un niño que juega no nos emociona. Si no amamos la vida para nosotros mismos y a través del otro, es vano intentar justificarla de ninguna manera.

Empero, la política tiene razón al rehusar la bondad en la medida en que ésta sacrifica con atolondramiento el porvenir al presente. En las relaciones con cada individuo tomado uno a uno, la ambigüedad

de la libertad, que con harta frecuencia no se emplea más que en un darse a la fuga, introduce un difícil equívoco. ¿Qué significa amar al prójimo? ¿Qué significa tomarlo como fin? Es evidente, en todo caso, que no decidiremos llevar a cabo la voluntad de cada hombre. Hay casos en que un hombre quiere positivamente el mal, es decir, la servidumbre de otros hombres, y, entonces, hay que combatirlo. También sucede que sin agraviar a nadie, pierde o dispersa su propia libertad, buscando apasionadamente y solitariamente alcanzar al ser, que se le sustrae sin cesar. Si solicita nuestra ayuda, ¿hay que acordársela? Se censura a un hombre que ayuda a un drogado a intoxicarse, a un desesperado a suicidarse, porque se piensa que esas conductas inconsideradas son atentados del individuo contra su propia libertad; es preciso hacerle tomar conciencia de su error, ponerlo en presencia de las verdaderas exigencias de su libertad. Sea, pero, ¿y si se obstina? ¿Es forzoso, entonces, emplear la violencia? Aun aquí, lo formal esquiva el problema; los valores de la vida, de la santidad y del conformismo moral no se vacilará en imponerlos al otro cuando se encuentran ubicados en el mundo. Pero también se sabe que este fariseísmo puede arrastrar a los peores desastres: desprovisto de la droga, sucede que el intoxicado se mate. Basta con no ceder a la ligera a los impulsos de la piedad o de la generosidad, no hay que servir obstinadamente a una moral abstracta; la violencia sólo se justifica cuando abre posibilidades concretas a esa libertad que pretendo rescatar; ejerciéndola, tomo de buen o mal grado un compromiso con relación al otro y a mí mismo; un hombre a quien arranco de la muerte que había elegido tiene el derecho de preguntarme sobre los medios y las razones que impulsan a vivir; la tiranía

ejercida contra un enfermo sólo puede justificarse por medio de su curación; sea cual fuere la pureza de la intención que me anima, toda dictadura es una falta que tengo que hacerme perdonar. Igualmente, no estoy en situación de tomar tales decisiones con relación a cualquiera; el ejemplo del desconocido que se arroja al Sena, y a quien vacilo en salvar o no, es puramente abstracto; en la ausencia de vínculo concreto con ese desesperado, mi elección no será nunca más que facticidad contingente. Si me hallo en el caso de violentar a un melancólico, a un enfermo, a un niño, a un demente, es que, de una u otra manera, me encuentro encargado también de su educación, de su dicha, de su salud; padre o profesor, enfermero, médico, amigo... Entonces, por una convención tácita, por el hecho mismo que se me solicita, se acepta o aun se anhela el rigor de mi decisión; ella se encuentra tanto más justificada cuanto que yo asumo más profundamente mis responsabilidades. Por esta razón, el amor autoriza severidades que no están permitidas a la indiferencia. Lo que torna al problema tan complejo es que, por una parte, uno no debe convertirse en cómplice de esa fuga ante la libertad que se encuentra en el aturdimiento, en el capricho, en la manía, en la pasión, que, por otra parte, es el movimiento frustrado del hombre hacia el ser que es su existencia misma; pues a través del fracaso totalmente asumido es como él se afirma como libertad. Querer prohibir a un hombre el error es vedarle realizar su propia existencia, es privarlo de su vida. Al principio de *El zapato de raso*, de Claudel, el marido de Doña Proeza, el Juez, el Justo, según el pensamiento del autor, explica que toda planta tiene necesidad, para crecer erguida, de un jardinero, y que este mismo es él, a quien el cielo ha destinado a su joven esposa; aun cuando uno se

sienta sorprendido por la arrogancia de tal reflexión (porque, ¿cómo sabe él que es ese jardinero perfecto? ¿no es, solamente, un marido celoso?), esa asimilación de un alma a una planta no es aceptable; porque —y aquí recordamos a Kant—, el valor de un acto no está en su *conformidad* con un modelo exterior, sino en su verdad interior. Recusamos a los inquisidores que quieren crear desde afuera la fe y la virtud; recusamos todas las formas de fascismo que pretenden brindar desde afuera la dicha del hombre, y, también, al paternalismo, que cree haber hecho algo en beneficio del hombre vedándole ciertas posibilidades de tentación, cuando lo que hace falta es darle razones para resistir.

De este modo, la violencia no se halla justificada de rondón cuando se opone a voluntades que se juzga pervertidas; se torna inadmisible si se escuda en la ignorancia para negar una libertad que —lo hemos visto— puede ejercerse, en verdad, en el seno de la ignorancia misma. Que las "élites ilustradas" se esfuercen en cambiar la situación del niño, del analfabeto, del hombre primitivo aplastado por las supersticiones; no hay duda que es una de las tareas más urgentes; mas en este esfuerzo deben respetar una libertad que es como un absoluto. Siempre se han opuesto, por ejemplo, a la difusión del sufragio universal, arguyendo la incompetencia de las masas, de las mujeres, de los indígenas de las colonias; pero esto es olvidar que el hombre siempre decidirá de sí mismo en las tinieblas, que le es preciso querer más allá aquello que ya conoce. Si el saber infinito fuese necesario (suponiendo que fuera concebible), el administrador colonial no tendría entonces más derecho a la libertad; tan lejos se halla del conocimiento perfecto como el salvaje más atrasado. Votar no significa, por cierto,

gobernar; y gobernar no es únicamente maniobrar; hoy día, y particularmente en Francia, existe un equívoco por el cual pensamos que nuestro destino huye de nosotros; no tenemos la esperanza de contribuir a hacer la historia, nos resignamos a sufrirla; nuestra política interior no hace más que reflejar el juego de fuerzas exteriores, ningún partido pretende determinar la suerte del país, sino solamente prever el futuro que preparan al mundo las potencias extranjeras y utilizar, más bien, esa parcela de indeterminación que escapa aun a sus previsiones. Arrastrados por ese realismo táctico, los mismos ciudadanos consideran el voto no como la afirmación de su voluntad, sino como una maniobra, sea que se pliegue totalmente a la maniobra de un partido, sea que se invente su propia estrategia; los electores se consideran no como hombres a quienes se consulta sobre un punto singular, sino como fuerzas que se empadronan y a las que se las ordena pensando en lejanos fines. Y todo ello sucede, sin duda, porque los franceses, hasta no ha mucho tan ávidos en declarar sus opiniones, se desinteresan de un acto que se ha convertido en una estrategia descorazonadora. Si, en efecto, entonces, hace falta no votar sino medir el peso de su voto, dicho cálculo exige conocimientos tan vastos, tal seguridad de previsión, que sólo un técnico especializado puede tener la audacia de emitir un dictamen. Mas éste es uno de los abusos por el cual todo el sentido de la democracia se pierde; lógicamente, deberíase terminar por suprimir el voto. El voto debe ser, en verdad, la expresión de una voluntad concreta, la elección de un representante capaz de defender, en el marco general del país y del mundo, los intereses singulares de sus electores. El hombre ignorante y desheredado tiene, también, intereses que defender; él solo es

"competente" para decidir con relación a sus esperanzas y a su confianza. Por un sofisma que se sustenta en la mala fe de lo formal, no se arguye tan sólo respecto de su impotencia formal para elegir, sino que, además, se extraen argumentos del contenido de su elección. Recuerdo, entre otras, la ingenuidad de una muchacha que decía: "En principio, el voto de las mujeres está muy bien; si se les da el voto a las mujeres, votarán por los rojos." Con una imprudencia semejante se declara unánimemente, poco más o menos, hoy día en Francia, que si se permitiese a los indígenas de la Unión francesa disponer de sí mismos, vivirían en sus aldeas sin hacer nada, lo cual sería nefasto a los intereses superiores de la economía. Sin duda, el estado de estancamiento en el que eligen vivir no es el que un hombre anhelaría para otro; es de desear abrir ante los negros indolentes posibilidades nuevas, de tal manera que un día, acaso, los intereses de la economía se confundan con los suyos. Pero por el momento, se les deja vegetar en una situación tal que su libertad puede ser solamente negativa; lo mejor que pueden desear es no trabajar, no fatigarse, no sufrir, pero, sin embargo, hasta se les niega esta clase de libertad. Y esta es la forma más terminante y la menos aceptable de la opresión.

Sin embargo, objeta la "élite ilustrada", no se permite a un niño disponer de sí mismo, no se le deja votar. Esto sigue siendo un sofisma. En la medida en que la mujer y el esclavo feliz o resignado viven en el mundo infantil de los valores aceptados, tiene un sentido el denominarlos "una eterna criatura", "un niño grande", pero esta analogía no es más que parcial. La infancia es una situación singular: es una situación *natural* cuyos límites no son creados por los otros hombres y que, por esta circunstancia, es

incomparable con una situación opresiva; es una situación común a todos los hombres y para todos provisoria; por tanto, no representa un límite que aparta al individuo de sus posibilidades, sino, por el contrario, el momento de un desarrollo en el que se conquistan nuevas posibilidades. El niño es ignorante porque aún no ha tenido tiempo de instruirse, y no porque le ha sido rehusado ese tiempo. Ocuparse de un niño no es cerrarle el futuro, sino abrírselo; tiene necesidad de que se encarguen de él, reclama la autoridad, y ésta es la forma que adquiere para él esa resistencia de la facticidad a través de la cual opérase toda liberación. Por otra parte, en esta situación, el niño tiene derecho a su libertad y debe ser respetado como una persona; lo que torna valioso el *Emilio*, es que Rousseau ha afirmado luminosamente en dicha obra ese principio. En el *Emilio* existe un optimismo naturalista bien estimulante; en la instrucción del niño, como en todo vínculo con el otro, la ambigüedad de la libertad implica el escándalo de la violencia; dicho en otras palabras, toda educación es un fracaso. Pero Rousseau tiene razón en rehusar que se oprima a la infancia. Es prácticamente muy difícil instruir a un niño en la misma forma en que se cultiva una planta, a la que no se le consulta sobre sus necesidades, o considerarlo como una libertad ante la cual es forzoso abrir el futuro.

De este modo, podemos asentar un primer punto: el bien de un individuo o de un grupo de individuos merece ser tomado como un objetivo absoluto de nuestra acción, pero nosotros no nos hallamos autorizados a decidir ese bien a priori. A decir verdad, nunca estamos autorizados en principio a ninguna conducta, y una de las consecuencias concretas de la moral existencialista es el rechazo de todas las justifi-

caciones previas que se podrían extraer de la civilización, de la época y de la cultura; practícase el rechazo de todo principio de autoridad. Positivamente, el precepto consistirá en tratar al otro (en la medida en que es el único interesado, en el momento en que lo consideramos presente) como una libertad en procura de su libertad; utilizando este hilo conductor deberáse, en cada caso singular, inventar en medio del riesgo una solución inédita. Por despecho amoroso, una muchacha intenta suicidarse; unos amigos la encuentran por la mañana en estado agonizante, llaman a un médico y consiguen salvarla; luego, se convierte en una madre feliz; sus amigos han tenido razón en considerar su suicidio como un acto precipitado e irreflexivo y ponerla en el camino de rehusarlo o volverlo a asumir con plena libertad. No obstante ello, se ve en los asilos a melancólicos que han intentado veinte veces matarse, que consagran su libertad a buscar el medio de huir de sus carceleros y de poner fin a sus angustias intolerables; el médico que los golpea amablemente sobre el hombro es su tirano y su verdugo. Un amigo intoxicado por el alcohol o las drogas me pide dinero con el objeto de ir a comprar el veneno que le es absolutamente necesario; lo exhorto a que se cuide, lo llevo a un médico, trato de ayudarlo a vivir de nuevo; en la medida en que tengo oportunidades de triunfar, obro correctamente al rehusarle la suma pedida. Pero si las circunstancias me vedan el hacer nada para alterar la situación en la cual se debate, no debo ceder; una privación de algunas horas no hará más que exasperar sus tormentos inútilmente; mi amigo puede recurrir a medios extremos para obtener aquello que no le doy. Este es también el problema abordado por Ibsen en *El pato salvaje*. Un individuo vive en una situación falsa; la falsedad es

violencia, tiranía: ¿diré la verdad para liberar a la víctima? Sería necesario, primero, haber creado una situación tal que la verdad fuese soportable y que, en el transcurso de sus ilusiones, el individuo engañado encontrase en torno suyo razones que lo ayudasen a esperar. Lo que torna el problema más complejo es que la libertad de un hombre interesa casi siempre la de otros individuos. He aquí una pareja que se obstina en vivir en una covacha; si no se consigue hacerle desear el vivir en un lugar más sano, es preciso dejarle seguir sus preferencias; pero la situación cambia si tienen hijos; la libertad de los padres sería la ruina de sus hijos y como en éstos es donde reside el futuro, la libertad, a ellos hay que tener en cuenta. El Otro posee un sentido múltiple y, por tanto, a partir de ello es que se presentan nuevos interrogantes.

Puede preguntarse en primer término por qué buscamos la libertad, la dicha. Así planteado, el problema es abstracto; por consiguiente, la respuesta será arbitraria y ya se sabe que lo arbitrario va acompañado siempre por el escándalo. No es culpa de la dama de caridad el hecho de que sea odiosa; por la circunstancia de que dispone de su tiempo, de su dinero en cantidad limitada y que, en mérito a ello, vacila antes de distribuirlo entre éste o aquélla, aparece ante el prójimo como una pura exterioridad, como una facticidad ciega. Contrariamente al rigor formal del kantismo, que considera el acto tanto más virtuoso cuanto más abstracto es, la generosidad nos parece, por el contrario, tanto más fundada, y por tanto más válida, cuando el prójimo se distingue menos de nosotros mismos y cuando la realizamos tomándola por fin. Ello se produce porque me encuentro comprometido en mi vinculación con el prójimo. Los estoicos recusaban los lazos familia-

res, de amistad, de nacionalidad, para reconocer tan sólo la figura universal del hombre. Pero el hombre es hombre a través de situaciones cuya singularidad es, precisamente, un hecho universal. Hay hombres que aguardan socorro de ciertos hombres y no de otros, y esas esperanzas definen líneas de acción privilegiadas. Conviene que el negro luche por el negro, el judío por el judío, el proletario por el proletario, el español por España. Tan sólo es necesario que la afirmación de esas solidaridades singulares no contradiga la voluntad de una solidaridad universal y que cada empresa conclusa se halle abierta también a la totalidad de los hombres.

Pero ocurre entonces que volvemos a encontrar, bajo una forma concreta, los conflictos que ya hemos descrito abstractamente. Porque la causa de la libertad no puede triunfar más que a través de sacrificios singulares. Por supuesto que existen jerarquías entre los bienes deseados por los hombres: no se dudará en sacrificar la comodidad, el lujo y el ocio de algunos para asegurar la liberación de otros; pero cuando se trata de elegir entre varias libertades, ¿cómo decidir?

Repitamos que aquí sólo puede indicarse un método. El primer punto consiste siempre en considerar qué verdadero interés humano satisface o cumple la forma abstracta que se propone como meta de la acción. Lo que la política presenta en primer término y por sobre todo son Ideas: Nación, Imperio, Unión, Economía, etc. Mas ninguna de estas formas tiene valor por sí misma, existe en la medida en que envuelve a individuos concretos. Si una nación no puede afirmarse orgullosamente más que en detrimento de sus miembros; si una unión no puede crearse más que en detrimento de aquellos a quienes se pretende unir, tanto la nación como la unión

debe ser negadas. Nosotros repudiamos todos los idealismos, misticismos, etc., que prefieren una Forma al hombre mismo. Pero la cuestión vuélvese verdaderamente angustiosa cuando se trata de una Causa que sirve al hombre auténticamente. Por ello, el problema de la política staliniana, el problema de la relación del Partido con las masas de las cuales se sirve a fin de servirlas, se encuentra en el primer plano de las preocupaciones de todos los hombres de buena voluntad. Sin embargo, no son muchos los que lo presentan sin mala fe, y, por ello, es necesario intentar, en primer término, disipar algunos sofismas.

El adversario de la U. R. S. S. emplea un sofisma cuando, ahincándose en la parte de violencia criminal asumida por la política staliniana, soslaya confrontarla con los fines perseguidos. Sin lugar a dudas, las purgas, deportaciones, los abusos cometidos durante la ocupación, la dictadura policial, sobrepasan en importancia las violencias ejercidas en ningún otro país; el hecho mismo de que haya en Rusia ciento sesenta millones de seres, multiplica el coeficiente numérico de las injusticias cometidas. Pero estas consideraciones cuantitativas son insuficientes. Así como no se puede separar el fin del medio que lo define, tampoco puede juzgarse el medio sin el fin que le otorga su sentido. Linchar a un negro o suprimir a cien opositores, no son dos actos análogos. El linchamiento es un mal absoluto, representa la supervivencia de una civilización prescripta, la perpetuación de una lucha de razas que debe desaparecer; es una falta que carece de justificación, que no tiene excusa. Suprimir a cien opositores es, seguramente, un escándalo, pero es posible que sustente un sentido, una razón; se trata de mantener un régimen que aporta a una inmensa masa de hom-

bres una mejoría de su suerte. Tal vez esa medida hubiese podido ser evitada; quizá representa solamente esa parte necesaria de fracaso que comporta toda construcción positiva. Sólo se la podría juzgar reubicándola en el conjunto de la causa a la cual sirve.

Pero, además, el defensor de la U. R. S. S. emplea un sofisma cuando justifica incondicionalmente por el fin perseguido, los sacrificios y los crímenes; primero sería necesario probar que, por un lado, el fin está condicionado y que, por otro lado, los crímenes cometidos en su nombre eran rigurosamente necesarios. Stalingrado se opone a la muerte de Bujarin, pero sería preciso saber en qué medida efectiva los procesos de Moscú han acrecido las oportunidades de la victoria rusa. Uno de los artificios de la ortodoxia staliniana consiste en —jugando con la idea de necesidad— colocar a la revolución en un platillo de la balanza; en relación, el otro platillo aparecerá siempre poco cargado. Pero la idea misma de una dialéctica global de la historia no implica que ningún factor sea nunca determinante; por el contrario, si se admite que la vida de un hombre puede cambiar el curso de los acontecimientos, es que uno se pliega a la concepción que acuerda un papel preponderante a la nariz de Cleopatra, a la arenilla de Cromwell. Se juega aquí, con una total mala fe, sobre dos concepciones opuestas de la idea de necesidad: la una sintética, y la otra analítica; la una dialéctica, la otra determinista. La primera hace aparecer a la Historia como un devenir inteligible, en el seno del cual se reabsorbe la singularidad de los accidentes contingentes; el encadenamiento dialéctico de los momentos sólo es posible cuando en cada momento hay una indeterminación de los elementos singulares tomados uno a uno. Si, por el contrario,

se admite el determinismo riguroso de cada serie causal, se converge en una visión contingente y desordenada del conjunto, siendo la conjunción de las series cosa propia del azar. Por tanto, un marxista debe reconocer que ninguna de sus decisiones singulares no compromete la revolución en su totalidad; trátase solamente de acelerar o de demorar el advenimiento, de ahorrar la utilización de otros medios más costosos. Ello no significa que deba retroceder ante la violencia, sino que no debe contemplarla como justificada a priori por sus fines. Si considera su empresa en su verdad, es decir, en su finitud, comprenderá que siempre tendrá que oponer a los sacrificios que reclama nada más que una apuesta finita, y que dicha apuesta es, igualmente, incierta. Claro está que tal incertidumbre no debe impedirle escudriñar sus objetivos, mas la misma exige que en cada caso se cuide de hallar un equilibrio entre el objetivo y los medios.

Así, recusamos toda condena, como también toda justificación a priori de violencias ejercidas con miras a un fin válido. Hay que legitimarlas concretamente. Aquí es imposible realizar un tranquilo cálculo matemático. Se debe procurar apreciar las oportunidades de éxito que implica cierto sacrificio; pero, inicialmente, ese dictamen será siempre dudoso; además, frente a la realidad inmediata del sacrificio, es difícil discurrir la noción de oportunidad. Por una parte, se puede multiplicar al infinito una probabilidad sin volver a dar nunca con la certeza; sin embargo, prácticamente, termina por confundirse con esta asíntota: tanto en nuestra vida privada como en nuestra vida colectiva, no hay otra verdad que la estadística. Por otra parte, los intereses en juego no permiten la ecuación; el sufrimiento de un hombre, el de un millón de hombres es inconmensu-

rable con relación a las conquistas realizadas por millones de otros; la muerte presente es inconmensurable respecto de la vida por venir. Sería utópico querer poner a un lado las oportunidades de éxito multiplicadas por la recompensa que se pretende alcanzar, y del otro lado el peso del sacrificio inmediato. Uno se encuentra remitido a la angustia de la libre decisión. Y por ello, la elección política es una elección ética: al mismo tiempo que una apuesta, es una decisión; se apuesta sobre las oportunidades y los riesgos de la medida considerada; pero que oportunidades y riesgos deben ser o no asumidos en las circunstancias dadas, hay que decidirlo sin auxilio de nadie, tomándolos como valores. Si los Girondinos, en el 93, rehusaban las violencias del Terror, mientras que un Saint-Just y un Robespierre las asumían, debíase a que ellos no tenían idéntica concepción de la libertad. No era la misma república la que vislumbraban, entre 1830 y 1840, los republicanos que se limitaban a una oposición puramente política y aquellos que adoptaban la técnica de la insurrección. Se trata, en cada caso, de definir un fin y de realizarlo, sabiendo que la elección de los medios empleados interesa a la vez a esa definición y a ese cumplimiento.

Las situaciones son de ordinario tan complejas que es necesario un prolongado análisis político antes de poder considerar el momento ético de la elección. Nos limitaremos a examinar aquí algunos ejemplos muy simples que nos permiten precisar un poco nuestra actitud. Cuando, en un movimiento revolucionario clandestino, se descubre la presencia de un traidor, no se vacila en suprimirlo; significa un peligro presente y futuro del cual hay que desembarazarse; pero si de un hombre se sospecha tan sólo la traición, el caso es más ambiguo. Condénase

a esos campesinos del Norte que en el transcurso de la guerra de los años 1914-1918 masacraron a una familia inocente de la cual se sospechaba hacía señales al enemigo; en este caso, no solamente eran vagas las presunciones, sino, además, el peligro incierto; de todas maneras, bastaba con poner a los sospechosos en la cárcel; era fácil, llevando a cabo una encuesta seria, impedirles que hicieran daño. Empero, si un individuo dudoso tiene en sus manos la suerte de otros hombres, si, para evitar el riesgo de suprimir a un inocente, se corre el riesgo de dejar morir a diez es razonable sacrificarlo. Lo que puede pedirse únicamente es que tales decisiones no sean tomadas con precipitación y ligereza y que en el conjunto el mal que se inflige sea inferior a aquel que se previene.

Existen aún casos más inquietantes, debido a que la violencia no logra de inmediato un resultado eficaz; las violencias de la resistencia no suponían el debilitamiento material de Alemania; se proponían, precisamente, crear un estado de violencia tal que la colaboración fuese imposible; en un sentido, era pagar demasiado caro con la supresión de tres oficiales enemigos el incendio de todo un pueblo francés; pero esos incendios, las masacres de rehenes, formaban parte de un plan, creaban un abismo entre ocupantes y ocupados. Igualmente, las insurrecciones de París y de Lyon, a comienzos del siglo XIX, o las revoluciones de las Indias, no pretendían romper de un golpe el yugo del opresor, sino crear y mantener el sentido de la rebeldía, tornar imposibles las mistificaciones de la conciliación. Tentativas que se saben, una tras una, consagradas al fracaso, pueden legitimarse por la totalidad de la situación que ellas crean. Este es también el significado de la novela de Steinbeck titulada *In Dubious Battle*, en la que

un jefe comunista no vacila en desencadenar una huelga costosa, aunque de éxito incierto, en la certeza de que a través de ella nacerá, con la solidaridad de los trabajadores, la conciencia de la explotación soportada y la voluntad para rehusarla.

Paréceme interesante oponer a este ejemplo el debate que refiere John Dos Passos en *The Adventures of a Young Man*. Al término de una huelga, mineros americanos son condenados a muerte. Sus camaradas tratan de que su proceso sé examine nuevamente. Se proponen dos métodos: se puede obrar oficiosamente, y se sabe que hay grandes oportunidades de ganar la causa; se puede también llevar a cabo un proceso sensacional, con la intervención del P. C. en el asunto, y suscitando una campaña periodística, acompañada de peticiones internacionales. Mas el tribunal no cederá a esta intimidación. El partido obtendrá con ello una publicidad enorme, pero los mineros serán condenados. ¿Qué decidirá en este caso un hombre de buena voluntad?

El héroe de Dos Passos trata de salvar a los mineros y nosotros le damos la razón. Cierto, si hiciera falta elegir entre la revolución total y la vida de dos o tres hombres, ningún revolucionario vacilaría; pero solamente se trata de ayudar a la propaganda del partido, o mejor aún, de acrecer un poco sus oportunidades de desarrollo en el interior de los Estados Unidos; el interés inmediato del P. C. en ese país no está ligado más que hipotéticamente al de la revolución; en suma, un cataclismo como la guerra ha trastornado la situación del mundo de tal manera que una gran parte de las ventajas y pérdidas del pasado han sido absolutamente barridas por el viento. Si, verdaderamente, son éstos los hombres a quienes el movimiento pretende servir, debe preferir en este caso la vida de tres individuos concretos

a una muy incierta y débil ocasión de servir un poco más eficazmente con su sacrificio a la humanidad futura. Si considera a estas vidas como prescindibles, quiere decir que, por su parte, se coloca al lado de los políticos formales que prefieren la idea a su contenido; es que el movimiento se prefiere a sí mismo, en su subjetividad, a los objetivos a los cuales pretende consagrarse. Además, mientras que en el ejemplo escogido por Steinbeck, la huelga es inmediatamente un llamado a la libertad de los trabajadores, siendo en su fracaso una especie de liberación, el sacrificio de los mineros es mistificación y opresión; se los engaña haciéndoles creer que se procura salvar sus vidas, y, con ellos, se engaña al proletariado. De este modo, aquí y allá volvemos a encontrarnos ante el mismo caso abstracto: hombres que sucumben porque el partido que pretende servirlos realiza una ganancia limitada. Sin embargo, un análisis concreto nos lleva a soluciones morales opuestas.

Se advierte que el método que nos proponemos, análogo en esto a los métodos científicos o estéticos, consiste en confrontar en cada caso los valores realizados y los valores entrevistos, el sentido del acto con su contenido. El hecho es que en oposición al sabio y al artista, y aun cuando la parte de fracaso que él asume sea mucho más escandalosa, el político se cuida de emplearla raramente. ¿Será que hay una dialéctica irresistible del poder que no deja ningún sitio a la moral? La inquietud ética, aun bajo su forma realista y concreta, ¿es nefasta a los intereses de la acción? Se nos objetará seguramente que la vacilación, la zozobra, no hacen más que demorar la victoria. Puesto que de todas maneras existe en todo triunfo una porción de fracaso, puesto que es necesario superar la ambigüedad, ¿por qué no rehusar la circunstancia de tomar conciencia? En el primer

número de los *Cahiers d'Action*, un lector declaraba que debería considerarse de una vez para siempre al militante comunista como "el héroe permanente de nuestro tiempo", y rehusar la tensión fastidiosa exigida por el existencialismo; instalado en la permanencia del heroísmo, se dirigirá a ciegas rumbo a un objetivo incontestado; pero ello se asemeja, entonces, al coronel de La Roque, que marchaba con firmeza hacia adelante sin saber adónde iba. Malaparte narra que los jóvenes nazis, con el objeto de tornarse insensibles al padecimiento del prójimo, dedicábanse a arrancar los ojos a gatos vivos; no se podría evitar más radicalmente las trampas de la ambigüedad. Una acción que desea servir al hombre debe, por el contrario, procurar no olvidarlo a lo largo del camino; si escoge realizarse ciegamente, perderá su sentido o revestirá un significado imprevisto; ya que la meta no se encuentra fijada de una vez por todas, sino que se define a lo largo del camino que la conduce. Sólo la vigilancia puede perpetuar la validez de los objetivos y la afirmación auténtica de la libertad. Por otra parte, la ambigüedad no puede dejar de abrirse paso; es padecida por la víctima, y su rebelión o sus lamentos la hacen existir también para su tirano; éste, entonces, se sentirá tentado de volver a ponerla en cuestión, de renunciar, renegando así de sí mismo y de sus fines; o, si se obstina, proseguirá enceguecióndose al multiplicar los crímenes y al pervertir cada vez más su designio original. En verdad, no es por respeto a sus fines que el hombre de acción se convierte en dictador, sino porque esos fines están puestos necesariamente a través de su voluntad. En la *Fenomenología*, Hegel ha subrayado esta confusión inextricable que existe entre objetividad y subjetividad. Un hombre no se da a una Causa más que *haciéndose* Causa;

como se realiza en ella, es igualmente a través de él que la misma se expresa, no distinguiéndose aquí la voluntad de dominio de la generosidad; es el propio triunfo lo que un individuo o un partido toman por fin cuando eligen triunfar a cualquier precio. Si la fusión del Comisario y del Yogi se realizase, habría en el hombre de acción una autocrítica que le denunciaría a cada instante la ambigüedad de su voluntad, deteniendo el impulso imperioso de su subjetividad y, a la vez, poniendo en duda el valor incondicionado del objetivo. Mas, en puridad, la política sigue la pendiente de la facilidad; es fácil adormecerse en la desgracia del otro y considerarla poca cosa; es más fácil arrojar a la cárcel a cien hombres, de los cuales noventa y siete son inocentes, que descubrir a los tres malhechores que se esconden entre ellos; es más fácil matar a un hombre que volverlo a la vida; toda política utiliza la policía, que pregona profesionalmente un desdén radical hacia el individuo y que gusta de la violencia por la violencia misma. Aquello que se designa bajo el nombre de necesidad política es, en parte, negligencia y brutalidad de agente de policía. Por ello, corresponde a la moral ascender una pendiente que no es fatal, sino libremente consentida; es preciso que se vuelva efectiva a fin que devenga difícil aquello que era al principio facilidad. A falta de una crítica interna, este es el papel que debe proponerse seguir una oposición. Hay dos tipos de oposición. La primera es un repudio radical de los fines esgrimidos por un régimen: es la oposición del antifascismo al fascismo, del fascismo al socialismo. En el segundo tipo, el opositor acepta la meta objetiva, pero critica el movimiento subjetivo que la refrenda; hasta puede anhelar un cambio de poder, si bien juzga necesario efectuar una puesta en duda que hará aparecer lo

subjetivo como tal. Asimismo, exige una puesta en duda perpetua de los medios por el fin, del fin por los medios. Debe aún él mismo tener cuidado de no arruinar, debido a los medios que emplea, el fin que vislumbra, y, en primer término, no pasar al servicio de los opositores del primer tipo. Mas, por delicado que sea, su papel no es menos necesario. En efecto, por un lado, sería absurdo contradecir una acción liberadora so pretexto que implica el crimen y la tiranía, ya que sin crimen y sin tiranía no existiría liberación para el hombre: no se puede huir de esta dialéctica, que va de la libertad a la libertad, a través de la dictadura y la opresión. Pero, por otro lado, sería culpable si permitiera al movimiento liberador inmovilizarse en un movimiento que no es aceptable más que cuando se transmite a su contrario. Es preciso impedir que la tiranía y el crimen se instalen triunfalmente en el mundo; la conquista de la libertad es su única justificación y, por tanto, oponiéndose a aquéllos, debe mantenerse de una manera viva la afirmación de la libertad.

CONCLUSIÓN

¿Tal moral es o no un individualismo? Sí, si se entiende por ello que acuerda al individuo un valor absoluto y que no le reconoce más que a él el poder de fundar su existencia. Es individualismo en el sentido en que las sabidurías antiguas, la moral cristiana de la salvación, el ideal de la virtud kantiana también merecen ese nombre. Se opone a las doctrinas totalitarias que erigen más allá del hombre el espejismo de la Humanidad. Pero no es un solipsismo, puesto que el individuo sólo se define a través de su relación con el mundo y con los otros individuos, existe nada más que trascendiéndose y su libertad no puede llevarse a cabo más que merced a la libertad del otro. El individuo justifica su existencia por un movimiento que, como la moral, brota de su corazón y termina fuera de él.

Este individualismo no conduce a la anarquía provocada por una invasión de la comodidad ajena. El hombre es libre, pero encuentra su ley en su libertad misma. Primero, debe asumir su libertad y no rehuirla; la asume por un movimiento constructivo: no se existe sin construir y, también, por un movimiento negativo que rehusa la opresión para sí y para el otro. Tanto en la construcción como en el rechazo, se trata de reconquistar la libertad sobre la facticidad contingente de la existencia, es decir, de retomar como querido por el hombre lo dado, que, al prin-

cipio, *está allí* sin razón. Tal conquista no se cumple jamás; la contingencia permanece y aun, para afirmar su voluntad, el hombre está obligado a hacer surgir en el mundo el escándalo de aquello que no desea. Mas esta porción de fracaso es condición propia de la vida; no se podría soñar su abolición sin soñar al punto la muerte. Esto no significa que debe consentirse el fracaso, sino que debe consentirse en luchar contra él sin descanso.

Sin embargo, esta batalla sin victoria, ¿no es puro engaño? No hay aquí, dirán algunos, más que una astucia de la trascendencia proyectando ante sí un objetivo que retrocede sin cesar, corriendo tras ella en una marcha indefinida; existir, para la Humanidad, es quedarse en el mismo sitio, y ella se mistifica al llamar progreso a este turbulento estancamiento; toda nuestra moral no hace más que estimularse en esa empresa plena de embuste, puesto que pedimos a cada uno el confirmar para todos los otros la existencia como valor; ¿no se trata, simplemente, de organizar entre los hombres una complicidad que les permita substituir al mundo dado con un juego de ilusiones?

Anteriormente, hemos intentado responder a esta objeción. Sólo se la podría formular colocándose en el terreno de una objetividad inhumana y, en consecuencia, falsa; en el interior de la Humanidad se puede engañar a los hombres; la palabra mentira posee un sentido por oposición a la verdad establecida por los hombres mismos, pero no se podría engañar a toda la Humanidad, ya que precisamente ella es la que crea los criterios de lo verdadero y de lo falso. En Platón, el arte es mistificación porque cuenta con el cielo de las Ideas; mas en el dominio terrestre, toda glorificación de la tierra es verdad a partir del momento en que está realizada. Que los

hombres otorguen un precio a las palabras, a las formas, a los colores, a los teoremas matemáticos, a las leyes físicas, a las proezas deportivas, al heroísmo; que en el amor y en la amistad se acuerden mutuamente un precio, y los objetos, los sucesos y los hombres *tienen* de inmediato ese precio, lo tienen absolutamente. Es posible que un hombre rehuse amar nada sobre la tierra; probará este rechazo y lo llevará a cabo por el suicidio. Si vive, significa que, diga lo que dijere, hay en él una adhesión a la existencia; su vida se hallará a la medida de ese apego, se justificará en la medida en que ella justificará auténticamente al mundo.

Esta justificación, aun abierta al universo entero a través del espacio y del tiempo, siempre será finita. Hágase lo que se quiera, nunca se realiza más que una obra limitada, como esta misma existencia que procura fundarse a través de ella y a la que limita también la muerte. Sin duda, es la afirmación de nuestra finitud lo que da a la doctrina que acabamos de evocar su austeridad y, a los ojos de algunos, su tristeza. A partir del momento en que se considera abstracta y teóricamente un sistema, uno se sitúa, en efecto, en el plano de lo universal y, por consiguiente, de lo infinito. Por ello, la lectura del sistema hegeliano es tan consoladora. Recuerdo haber experimentado un gran sosiego al leer a Hegel en el marco impersonal de la Biblioteca Nacional, en agosto de 1940. Pero al encontrarme en la calle, en mi vida, fuera del sistema, bajo un cielo verdadero, el sistema ya no me servía más: eran los consuelos de la muerte lo que, so color de infinito, me había ofrecido, y yo anhelaba vivir aún en medio de los hombres vivientes. Inversamente, pienso que el existencialismo no propone al lector los consuelos de una evasión abstracta: el existencialismo no propo-

ne ninguna evasión. Por el contrario, en la verdad de la vida es que su moral se prueba y, entonces, aparece como la única propuesta de salvación que se puede dirigir a los hombres. Retomando por su cuenta la rebeldía de Descartes contra el genio maligno, y el orgullo de la caña pensante frente al universo que la aplasta, esta moral afirma que, no obstante sus límites y a través de ellos, corresponde a cada hombre realizar su existencia como un absoluto. Sean cuales fueren las dimensiones vertiginosas del mundo que nos circunda, el espesor de nuestra ignorancia, los riesgos de catástrofes futuras y nuestra debilidad individual en el seno de la colectividad inmensa, nos queda el hecho de que ahora somos libres, y absolutamente, si elegimos querer nuestra existencia en su finitud, abierta al infinito. Y, por cierto, todo hombre que ha tenido amores verdaderos, rebeldías verdaderas, anhelos verdaderos, voluntades verdaderas, sabe bien que no tiene necesidad de ninguna garantía extraña para sentirse seguro de sus objetivos; su certidumbre le viene de su propio impulso. Existe un antiguo refrán que declara: "Haz lo que debas, venga lo que viniere." De otro modo, quiere decir que el resultado no es exterior a la buena voluntad que se realiza al vislumbrarlo, Si cada hombre hiciera lo que debiese, la existencia de cada uno estaría salvada sin que hubiese necesidad de soñar un paraíso donde todos estarían reconciliados en la muerte.

INDICE

PÁG.

I 9

II 36

III 72

1.-La actitud estética 72

2.-Libertad y liberación 76

3.-Las antinomias de la acción 93

4.-El presente y el porvenir 111

5.-La ambigüedad 124

Conclusión 150

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL 14 DE JUNIO DE 1956
EN AMÉRICALEE, EDITORA E
IMPRESORA, TUCUMÁN 353,
BUENOS AIRES - ARGENTINA